De la nature des semblants

Jacques-Alain Miller

Le 20 novembre 1991

Je parlerai cette année sous, sous le titre suivant que Je n'ai pas annoncé à l'avance: "De la nature des semblants". Je parlerai de la nature des semblants ou du moins sous ce titre-là. Parler de la nature des semblants, ce sera aussi parler de la nature des choses: "De natura rerum", comme le dit Lucrèce, et aussi de la nature des dieux, comme dit Cicéron: "De natura deorum". Des choses, des dieux et des semblants! D'ailleurs on peut se demander s'il y a autre chose que des choses, des dieux, et des semblants.
Et je commencerai par poser la question -Qu'est-ce que le semblant? -et par l'examiner en termes de catégorie. En effet dans la psychanalyse on se sert, on n'arrive pas à se passer d'un certain nombre de termes qui sont à proprement parler des catégories. Une catégorie, c'est d'abord une qualité attribuable à un objet, et du coup une catégorie c'est une classe, une classe où on peut ranger des objets de même nature. C'est donc un principe de classification. Et parmi ces catégories, il y a au premier rang pour nous celles dont Lacan a fait usage courant: le réel, le symbolique, et l'imaginaire; et puis aussi, le semblant.
Le semblant, c'est une catégorie que Lacan a fait entrer dans la psychanaly'se, et précisément dans l'aprèscoup de son "Envers de la psychanalyse". C'est après avoir inventé les quatre Discours qu'il a inventé cette catégorie du semblant, et qu'à la suite il a évoqué comme c'est bien connu -est-ce l'existence, est-ce la possibilité, d'un discours qui ne serait pas du semblant.
Puisqu'on s'intéresse beaucoup aux histoires de famille, spécialement aux histoires de ma famille, je ne vois pas pourquoi je ne dirais pas, avant de commencer à parler de la nature des semblants, l'anecdote, l'anecdote du titre de Lacan! Il lui est arrivé -ça a fait beaucoup gamberger -d'évoquer dans son Séminaire son petit-fils, mon fils -ça agite beaucoup dans certains milieux -eh bien, j'y ajoute volontiers ma fille! Ma fille qui, alors que le docteur Lacan était dans le moment de chercher le titre de son Séminaire, a attiré son attention par le fait qu'elle tenait beaucoup, elle, à faire la distinction entre ce qui était "pour de vrai"
et ce qui était "pour du semblant". Et, c'est ce mot d'enfant qu'au passage Lacan a crocheté, enfin, pour en faire une catégorie, il faut le dire, d'un autre usage que celui de la petite fille. Mais enfin, il n'est sans doute pas indifférent que ce soit dans la bouche d'une petite fille qu'il soit allé pêcher ce "du semblant" pour évoquer "un discours qui n'en serait pas". Est-ce, serait-ce un des quatre? Celui de la psychanalyse par exemple, celui de l'analyste. Serait-ce un cinquième? Sans doute ni l'un ni l'autre, puisque dès son ouverture -de ce Séminaire -Lacan conclut que tout ce qui est discours ne peut que se donner pour semblant. Et on peut, on peut prolonger cette affirmation à la fois conclusive et initiale en posant que, que l'être parlant est condamné au semblant.
Est-ce après tout par un autre biais que Lacan est entré dans la psychanalyse, s'il est vrai qu'il y est entré par le Stade du miroir? C'est-à-dire par l'allégorie, certes empruntée à l'expérience psychologique et destinée à montrer la dépendance du moi à l'endroit du rapport au semblable, et que ce rapport au semblable passe par un rapport au semblant, sous les espèces de la forme. Semblable et semblant ont même, ont même racine (similis) qui s'est croisée en latin avec simul (ensemble) et ce que nous retrouvons dans notre "simulacre". Et en effet cette année nous aurons bien à lier, ou comme nous disons depuis Lacan, à "articuler" le semblant et l'ensemble.
Le semblant -la question ne peut pas nous échapper à partir du moment où nous évoquons le Stade du miroir –le semblant est-ce l'imaginaire? Est-ce que cette catégorie ne fait que redoubler la catégorie familière qui s'inscrit aux côtés du symbolique et du réel? Je réponds que non, ce n'est pas une redondance! On ne saurait réduire le semblant à l'imaginaire. Et précisément parce que tout l'intérêt d'introduire cette catégorie nouvelle à cette date, c'est de marquer que le symbolique est du semblant. Et

on peut même, de là, s'apercevoir de, de cette séquence, qui conduit Lacan du symbolique au signifiant et du signifiant au semblant.
En effet, on peut dire que l'enseignement de Lacan a commencé par la réduction du symbolique au signifiant, c’est-à-dire par une désimaginarisation du symbole. Et il nous en marque assez précisément l'incidence à la fin de son introduction au séminaire de La lettre volée [Écrits, p. 61] quand il note (ouvrez les guillemets): "Nous avons toujours promu plus avant la notion du signifiant dans le symbole". Et il indique que dans la rédaction de cet écrit, cette promotion s'est en quelque sorte exercée rétroactivement, c'est-à-dire que cette promotion n'était pas encore accomplie lorsqu'il a prononcé le séminaire en question dont les leçons figurent dans le livre II du Séminaire. C'est à partir de la promotion de la notion de signifiant dans le symbole qu'on peut dire que, que s'est accentuée la, la disjonction du signifiant et de l'image, alors que le concept de "symbole", déjà d'usage dans la psychanalyse est au regard de cette disjonction, confus. Au regard de la disjonction lacanienne du signifiant et de l'image, l'usage du terme de "symbole" par Freud apparaît marqué d'une certaine confusion, et d'une confusion qui a précisément autorisé la dérive jungienne! Et c'est aussi en distinguant sévèrement l'image et le signifiant, que du même coup s'évapore ce terme dont Lacan lui-même avait fait usage -le terme d'imago -qui avait suffisamment frappé les esprits pour être, comme vous le savez, le titre d'une fameuse publication psychanalytique. Et Lacan en avait fait tout un temps, avant son enseignement à proprement parler, le pivot de sa théorie de la psychanalyse. (Je vous renvoie pour ça à son Propos sur la causalité psychique.) Au fond, ce mouvement inauguré par cette disjonction entre le signifiant et l'image est consacré par "L'instance de la lettre". C'est ce qui ouvre la voie au maniement de la linguistique, de la logique, et on peut même ajouter -il y a une phase au moins préliminaire -de la topologie, dans la psychanalyse, où il s'agit de symboles qui ne doivent rien à l'image.
Or, accuser les traits de cette disjonction est précisément ce qui donne lieu à un mouvement inverse, et à cette date surprenant, qui consiste à poser que le signifiant est semblant, qu'il est non moins semblant que l'image. Et, enfin on peut même dire que c'est à cette condition qu'un statut de raison peut être donné à l'écriture, car l'accent porté sur l'écriture ne s'accommode pas d'une disjonction trop rapide entre le signifiant et l'image. Et poser que le signifiant est semblant, c'est introduire à une équivalence du symbolique et de l'imaginaire. C'est remanier le fameux ternaire du "réel, du symbolique et de l'imaginaire" pour cette autre perspective qui fait le symbolique et l'imaginaire équivalents au regard du réel. Ce qui est, soulignons-le, déjà au moins esquissé dans Le Séminaire de "L'éthique de la psychanalyse", où symbolique et imaginaire sont indifféremment classés au rang des Vorstellungen, des représentations gravitant autour de la Chose. C'est-à-dire que, que dès qu'on introduit la jouissance, on voit comme se confondre le symbolique et l'imaginaire: Au regard de la nature de la Chose, symbolique et imaginaire ça se vaut! Et c'est en quoi l'introduction par Lacan de la catégorie du semblant est une étape sur le chemin du noeud borroméen. C'est-à-dire, la perspective borroméenne c'est celle qui fait voir comme équivalents les trois termes de "symbolique, imaginaire et réel".
Le semblant comme catégorie, disons -enfin pour répondre à notre propre question: Qu'est-ce que le semblant? -que c'est l'antonyme, l'opposé du réel. Le semblant en tant qu'opposé au réel c'est, c'est le sens à proprement parler moderne du semblant. Et c'est loin d'être le cas avant, enfin, le moderne. Essayons ici, pour poser, non pas sûrement, pour donner les coordonnées de ce que nous agiterons sans doute avec plus de désordre cette année, essayons de situer l'être dans ces coordonnées.
Posons la question: L'être est-il du côté du semblant ou du côté du réel? Je vais amener tout de suite la réponse, sans, sans la justifier, pour qu'on ait les repères nécessaires. Je dirai tout de suite que dans la perspective de Lacan, et dans la psychanalyse au moins, il ne faut pas hésiter à disjoindre l'être et le réel et à situer l'être du côté du semblant. C'est le sens exact, selon moi, à donner à la condensation lacanienne de par-être, écrit ainsi: P .A.R.E accent circonflexe. (si vous voulez bien vous servir de l'accent circonflexe malgré les édits de l'Académie française) T.R.E. L'Académie française en effet sait

que l'orthographe est affaire de semblant! C'est ce qui leur fait croire qu'on peut y toucher n'importe comment! Eh bien, on a pu constater qu'on ne peut pas toucher n'importe comment aux semblants : Il ne faut pas badiner avec les semblants. C'est, c'est un des titres auxquels j'avais songé d'ailleurs pour le cours de cette année. Cette condensation, sa valeur exacte n'est-ce pas? c'est d'inscrire l'être du côté du semblant et non pas du côté du réel. L'être ne s'oppose pas au "paraître" (comme on l'écrit d'habitude) il se confond avec lui. Et c'est aussi d'ailleurs la valeur à donner à cette autre condensation contemporaine que Lacan opère quand il parle de parlêtre : P. A. R. (L.) E circonflexe. T. R. E. J'ai mis ici au tableau le (L) entre parenthèses pour faire voir la parenté de ces deux termes. Le parlêtre n'est pas simplement une abréviation de l'expression "être parlant". Cette condensation attribue à l'homme (tern1e générique) un être de semblant, elle lui attribue le paraître. Et la théorie de la sexuation, la théorie logique de la sexuation, sur le chemin de laquelle Lacan se trouve dans ces séminaires que j'ai
évoqués, est un fait de parêtre (écrit comme au tableau). Et c'est pourquoi les discussions sur l'être sexué ont toujours un côté "miroir aux alouettes", spécialement quand elles portent sur le parêtre de la femme. L'éternel féminin qui, selon Goethe, "nous attire vers en haut", c'est l'éternel semblant! C'est ce que chante à la fin du second Faust le Choeur mystique, à l'extrême fin de la pièce: "Tout ce qui est périssable n'est qu'un symbole, l'inaccessible ici devient un fait, l'indescriptible ici est réalisé: L'éternel féminin nous attire vers en haut. "
Ce qui vaut pour l'éternel féminin ne vaut pas moins pour notre père éternel:
Le père et la femme sont solidaires dans le semblant. Et c'est bien vers cette solidarité que pointe le chapitre fameux du Séminaire "Encore" que j'ai intitulé: "Dieu et la jouissance de femme" (barrez La). Deux semblants solidaires.
Alors, examinons dans notre pas à pas l'opposition du semblant et du réel. J'ai dit tout à l'heure que cette opposition relevait de l'époque moderne. C'est que dans le langage classique, le semblant c'est ce qui apparaît, à l'occasion ce qui apparaît de ce qui est. Et nous en avons une trace dans l'usage que nous continuons de faire vaille que vaille de l'expression le "faux semblant". Le locuteur moderne n'arrive pas à se défendre de l'impression que dans l'expression le "faux semblant" il y aurait comme une redondance, parce que il a perdu le sens du "vrai semblant", du semblant qui est, qui consiste à faire paraître ce qui est! C'est pourquoi à un état antérieur de la langue -ça s'est conservé jusqu'à nos jours -on pouvait dire "ne faire semblant de rien" au sens de "ne rien laisser paraître de quelque chose qui est", "avoir l'air indifférent", alors que, par exemple, ça occupe. A cet égard enfin le, le terme de "semblant" classiquement n'est pas opposé au réel, il qualifie exactement l'ordre de ce qui se manifeste.
Alors, est-ce à dire que nous trouvons, nous, à situer le semblant dans le couple de l'apparence et de la réalité? Eh bien, le couple lacanien du semblant et du réel est sensiblement différent. Le semblant lacanien n'est nullement un artefact, au sens enfin où "artefact" veut dire "fait de l'art", où on utilise le mot pour dire que dans l'étude de faits naturels, on introduit un phénomène artificiel dû à notre recherche elle-même. Par exemple enfin, dans les débats de physique qui ont eu lieu il y a peu, il s'agissait de savoir si les chercheurs, les expérimentateurs avaient sans le savoir introduit un artefact qui leur faisait penser que, qu'ils avaient découvert quelque chose que, qui a été ensuite démontré inexistant pour cause d'artefact. Le rappel de Lacan c'est que, au contraire le semblant est dans la nature, que la nature foisonne de semblants. Et que par exemple, enfin, il faut ranger dans cette catégorie les météores -ce qu'on appelait classiquement les météores, comme par exemple l'arc-en-ciel -et c'est ce qui rend plus subtile l'opposition du semblant et du réel, et en tout cas ce qui justifie que j'utilise le terme de "nature" des semblants et non pas "artifice" des semblants. C'est même aussi pourquoi Lacan peut aller jusqu'à ranger le phallus au rang des semblants, parce qu'au regard de ce que nous pouvons situer comme le réel de la reproduction, après tout le pénis lui-même c'est un caractère sexuel secondaire! Voilà encore un de ces éternels semblants -le phallus -que nous rangerons à côté du père et de la femme cette année dans notre investigation.

Qu'il y ait du semblant dans la nature ne comporte pas de soi-même qu'il y ait du réel dans la nature et -de la réalité tant que vous voulez mais du réel, non! L'usage idiosyncrasique du terme de "réel" par Lacan -qui s'est répandu, bien entendu -comporte au contraire qu'il n'y a pas de réel dans la nature mais que le réel y advient quand les semblants sont ainsi ordonnés, ainsi coordonnés qu'ils parviennent à prescrire de l'impossible. Mais avant, dans la nature tout y est possible! Et il suffit de parcourir, enfin, ce qui s'est dit de la nature depuis l'orée des temps jusqu'au XVIIe siècle précisément pour savoir que dans la nature on y trouvait de Tout -avant le discours de la science. Et que plus le discours de la science s'est fait pressant et plus on s'est attaché, et déjà comme par un pressentiment de la nostalgie qui peut nous étreindre à, à ramasser enfin toutes les preuves des bizarreries de la nature, on en a fait des cabinets de curiosité! Ça a commencé, enfin, dès la Renaissance, où on a recensé avec délectation les monstres dont cette nature se démontrait capable, ses aberrations, afin de démontrer le discours toujours débordé par la nature. Et c'est même la valeur exacte qu'il faut donner à, à la sentence fameuse de Hamlet quand, bon! le *ghost,* le fantôme du père s'étant présenté à lui pour, pour lui secouer les puces, il se trouve fondé à faire remarquer à son copain Horatio : *There are nothing in Heaven and earth, Horatio, than are dreamt of your philosophy*. (Plus de choses au ciel et sur la terre, Horatio, que n'en sont rêvées dans ta philosophie.) Cette phrase définit exactement cette surabondance qui déjoue toute régularité et dont on s'est enchanté avant que ne s'impose l'empire de la science, ne s'impose, en affaiblissant, en appauvrissant singulièrement cette, cette superbe notion de la nature. C'est pourquoi je dis: De la nature des semblants. Il y a structure et non plus nature, il y a structure quand s'introduit la dimension de l'impossible et à partir de là -le réel. Dans l'usage que vous connaissez de Lacan, le réel, si je puis dire, apparaît comme conséquence de l'impossible. Il faut pour cela que les semblants soient montés en savoir et que ce savoir soit tel qu'il ait des conséquences et la plus évidente de celles-ci étant la démonstration de l'impossible, contre quoi aucun monstre contre cette démonstration, aucun monstre ne peut prévaloir. Et c'est, c'est sans doute situer le savoir d'abord du côté du semblant! Et, ce qui est devenu chez nous une ritournelle de parler de l'"invention de savoir" n'a pas d'autre sens que, que de rappeler que le savoir est fait de semblants! Et non moins ce savoir spécial et récent, dont nous faisons l'expérience et qui est le savoir de la science. Bien entendu, ça n'est qu'une espèce de savoir, il y en a eu bien d'autres (comme je le disais) depuis l'orée des temps! Il y a eu bien d'autres savoirs que le savoir de la science! Nous, nous sommes de l'époque du discours de la science, c'est-à-dire d'un savoir qui par le biais de l'impossible touche au réel et du même pas, vaporise, détruit la nature.

Que le réel prenne le sens d'être une conséquence de l'impossible, ça fait bien voir que l'être est autre chose que le réel! Et d'ailleurs, J'être hante le discours bien avant, depuis bien avant l'avènement du discours de la science. D'où la question : Quels sont les semblants et quelle est leur articulation qui fraye la voie du réel?

Desquels faut-il se servir et comment? C'est là l'accent que j'aurais privilégié si j'avais donné comme titre à ce cours (comme j'y ai songé) : "Du bon usage des semblants". Remarquons que, que c'est ce que comporte le titre de Lacan Les non-dupes errent -écrit N .O.N D.U.P.E.S plus loin E.R.R.E.N.T. Qui sont les non-dupes? De quoi sont-ils non-dupes? Ils sont non-dupes des semblants. C'est, pour les connaître comme semblants, ils croient pouvoir ne pas s'en servir. Mais c'est être dupe par un autre tour que de ne pas se servir des semblants! D'ailleurs le non-dupe, le non-dupe flemmasse, si je puis dire. Le non-dupe tout à sa non-duperie, il n'est pas, il n'est pas à sa place! Il n'est pas à sa place de réel, si je puis dire. Il ne revient pas à la même place! Il erre. Alors que, que l'expérimentateur, le psychanalyste aussi bien, ils ne sont pas, ils ne sont pas en mesure d'errer. C'est d'ailleurs, on peut dire, un idéal -être non-dupe -qui est proprement pré-scientifique et que l'introduction douloureuse du discours de la science a rendu plus, a rénové, a rendu plus intense, l'idéal de ce qui s'appelle en espagnol le desengano, l'idéal de "détromperie", de "désillusion". Et Lacan a noté d'ailleurs la recrudescence de l'intérêt pour les semblants, qui est dû à l'approche du discours de la science. Je peux pour ça vous renvoyer à une page

déjà citée [la page 681 des Écrits], qui évoque enfin, disons, les délices des semblants: "Jeux de la rive avec l'onde, dont s'est enchanté, de Tristan l'Hermite à Cyrano, le maniérisme pré-classique, non sans motivation inconsciente, puisque la poésie ne faisait là que devancer la révolution du sujet (c'est très précis), qui se connote en philosophie d'y porter l'existence à la fonction d'attribut premier (ça ça se réfère précisément au cogito cartésien), non sans prendre ses effets d'une science, d'une politique et d'une société nouvelles. Les complaisances de l'art qui l'accompagne ne s'expliquent-elles pas au prix donné à la même époque aux artifices de l'anamorphose? "
Nous reviendrons sur, sur les semblants de la poésie maniériste pré-classique, de celte poésie que Lacan dit très bien pré-cartésienne et qui au fond est le premier, le premier pressentiment du divorce du semblant et du réel. Et c'est bien ainsi que la science s'est avancée comme ce discours capable de percer les semblants, alors que jusqu'à cette date, ce qui tenait lieu de science s'employait au contraire, mettait tout son coeur à sauver les apparences! Ce qui était, ce qui a été le grand but du système du monde jusqu'à cette date. C'est que la science s'est annoncée explicitement, enfin comme, comme une science du réel et non des semblants; avec cet effet, que du coup on n'est pas bien sûr que au regard de ce que donne la science, perçant les apparences, on n'est pas bien sûr que la vie ne soit pas un songe!
Faut-il, faut-il ne croire qu'au réel? Là, nous pourrions ouvrir le chapitre des relations des femmes et du discours de la science, et de l'empressement qu'on a mis, spécialement dans le beau pays de France, à mettre les femmes dans le coup du discours de la science. I1 faut dire que il y avait là comme un, un contraste exquis, d'introduire dans la science du réel ce qui passait pour être par excellence des êtres de semblant! Madame du Châtelet traduisant Newton! Qu'est-ce qu'il y a de plus érotique que ça? Et on peut dire que la psychanalyse, Freud enfin, rejeton du scientisme, le scientisme étant le dernier avatar du culte de la Raison, qui est déjà la forme para-religieuse dans quoi on a commencé à enrober le discours de la science dès le XVIIIe siècle. Au XVIIe, on ne songeait pas à faire culte de la Raison! Ce culte-là, ça désigne déjà le retour du religieux réenglobant, se réappropriant le discours de la science. Le scientisme en quoi Freud a baigné, c'est un surgeon de ce culte de la Raison. Et la psychanalyse a pu se vanter au fond de percer les faux-semblants, l'hypocrisie dont en effet la vie sexuelle s'est trouvée, toujours davantage, enrobée au cours du XIXe siècle. Avant ça on était beaucoup moins bégueule!
Il n'empêche que, nous ne cacherons pas plus longtemps les affinités de la psychanalyse et du semblant. Et peut-être même pourrions-nous apporter comme témoignage la place qu'irrésistiblement les femmes y prennent! Je lisais récemment une Histoire de la psychanalyse en Argentine, qui montre très bien à un moment, enfin, l'irruption sur la scène de la partie féminine du genre humain, au point qu'il y a un chapitre qui s'intitule: "La féminisation de la psychanalyse en Argentine". C'est d'ailleurs constatable dans le public, enfin dans certains endroits -je me souviens de certains endroits du nord de l'Argentine où je me suis trouvé parler, si mon souvenir est bon, devant soixante-dix dames et deux ou trois messieurs noyés dans la masse! On n'en est pas encore là ici mais enfin on pourra, on pourra calculer le sex-ratio. Prenons ça comme un témoignage extérieur enfin de, enfin c'est au point qu'on me disait que les chauffeurs de taxi de Buenos Aires, enfin, quand on leur dit, quand leur client leur dit qu'il est psychanalyste, enfin soupçonnent toujours un peu qu'il pourrait être, comme on dit là-bas, maric6n!
Au fond les non-dupes errent, c'est ceux qui se refusent à être dupes des semblants. Alors que curieusement, au fond Lacan pose, à l'envers de la façon dont la psychanalyse se présentait à sa naissance, le psychanalyste selon Lacan accepterait d'être enganado, accepterait d'être, d'être trompé. Et il faut bien dire que la règle de l'association libre elle comporte, de la part du psychanalyste, l'assurance qu'il accepte d'être trompé par elle! C'est-à-dire qu'il ne se lèvera pas en disant: «V Mais enfin c'est éhonté et c'est complètement faux! » "Mais enfin c'est éhonté et c'est complètement faux!" Parfois il peut le faire! Mais enfin, à condition d'être sûr que ça n'est pas parce que ça, ça heurterait un de ses préjugés! C'est là d'ailleurs qu'il faudrait examiner exactement la question de savoir si l'inconscient c'est du semblant ou c'est du réel. Est-ce une question sacrilège? On peut la poser à propos de Dieu le Père, parce

que tel que Dieu le Père a été élaboré par la philosophie chrétienne, tel qu'il a été élaboré par une théologie imprudente,
infectée de philosophie, Dieu le Père en prit un coup, parce que cette philosophie e: cette théologie n'a rien trouvé de mieux que d'élaborer Dieu le Père comme étant l'être, alors que Yahvé -pour ne pas l'appeler par son nom, on ne peut pas l'appeler par son nom on ne sait pas comment -alors que Yahvé, le Dieu des Juifs, il ne prétendait pas à l'être. Il n'a pas dit du tout: "Je suis qui suis" (Ego sum qui sum) comme on l'a traduit. Lacan rétablit à propos de Yahvé qu'il a dit: "Je suis ce que je suis", c'est-àdire qu'il s'est annoncé comme réel et non pas comme être.
A partir du discours de la science, qui scinde le semblant et le réel, on ne peut pourtant pas dire que le semblant n'ait rien à faire avec le réel. Si on le dit, si on dit "le semblant n'a rien à faire avec le réel ", eh bien on est nominaliste. Et Lacan a fait voir que le psychanalyste ne saurait être nominaliste. Etre nominaliste, ça consiste à poser qu'il y a l'ordre des noms qui sont des artifices et que ça n'a rien à voir avec le réel, où par exemple il n'y aurait que de l'individuel, alors que les noms font croire au général. Le nom sans doute est-ce le semblant, mais toute la question est que ça finit par ex-sister. Enfin si vous voulez en court-circuit voir pourquoi la philosophie, à cet égard, c'est le contraire de la psychanalyse, c'est même l'envers de la psychanalyse, eh bien rappelez-vous de la question de Leibniz: Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien? Ça c'est la question philosophique. Comme on
le sait depuis Freud, la question analytique c'est bien plutôt: Pourquoi y a-t-il rien et non pas plutôt quelque chose? Le traumatisme de la sexualité tel que Freud le présente, il tient précisément à, à cette surprise, qui n'est pas la surprise qu'il y a quelque chose, mais au contraire que, qu'il n'y a rien là où on attendrait, où on souhaiterait quelque chose. Enfin ça ne règle pas la question des rapports de l'ex-sistence avec le réel. Et cette année il faudra un peu avancer sur, sur ce rapport.
Le cogito cartésien, comme le rappelle Lacan dans le passage que je vous ai lu, le cogito cartésien comporte que l'existence est un attribut. Et c'est même là-dessus, comme l'a fait voir Kant, que reposent les preuves de l'existence de Dieu, à quoi Kant a fait barrage en démontrant -dans une page qu'il m'est arrivé de lire ici, je crois -que l'existence ne saurait être un attribut. Au fond, la démonstration de Kant dans "La critique de la raison pure", elle consiste à, enfin elle se conclut, si je puis dire, en formulant que votre Dieu démontré n'est qu'un semblant. Mais ça laisse toujours ouverte la voie de dire: Dieu est réel. Évidemment ça n'est pas sûr que ça puisse se dire au singulier. C'est la voie proprement païenne dont Lacan dit très bien: Les dieux -les dieux sont du réel. Le Dieu qui est semblant c'est celui qu'on confond avec l'être, c'est le Dieu de la démonstration, mais les dieux les dieux -avant que s'introduise dans le monde enfin cette infection de théologie dont nous n'arrivons pas à sortir aussi bien dans la politique que dans la psychanalyse, on ne songeait pas, les dieux, à les démontrer, on les rencontrait. C'était les dieux d'aucun *automaton*, c'était les dieux de ruché, les dieux de la rencontre: "Tiens, voilà un dieu!" Ceux qui ont gâché ça, c'est ceux qui ont ramené la philosophie dans la divinité et qui ont inventé l'ontologie, à quoi par exemple saint Anselme, enfin il n'avait aucun rapport avec l'ontologie saint Anselme. C'est au XVIIe siècle que s'est imposé le vocable d'"ontologie" -la logie de l'être -et qu'on s'est mis, enfin, on s'est mis dans la tête que, l'ontologie enfin a cristallisé cette, cette connexion ou cette équivalence de Dieu et l'être, enfin il faut dire (...) depuis longtemps! Eh ben, comme ça on a fatigué Dieu! Et que finalement Nietzsche a pu constater: Dieu est mort. Dieu est mort de fatigue! Ce qui est très différent que de dire qu'il n'yen a jamais eu! La question d'ailleurs se pose pour le père, il ne se sent pas très bien non plus, et aussi la femme. Qu'est-ce que ça veut dire "La femme n'existe pas?" Est-ce qu'il en a toujours été ainsi ou est-ce qu'elle serait morte elle aussi? Au fond, le Dieu de Claudel c'est un Dieu de rencontre et on n'est pas très sûr que ce soit le Dieu de tel autre, c'est le Dieu du pilier de Notre-Dame: Il a rencontré le Dieu des chrétiens, supposé tel, comme le païen rencontrait son Dieu!
Le semblant (pour y revenir) le semblant ça consiste à faire croire qu'il y a quelque chose là où il n'y a pas. Et c'est pourquoi la formule -"Il n'y a pas de rapport sexuel" -implique qu'il n'y a que semblant

sexuel, qu'il n'y a pas de rapport sexuel au niveau du réel. Qu'est-ce qui peut dès lors y venir à ex-sister? Et distinguons soigneusement cette deuxième question -ce qui peut venir y ex-sister a-t-il chance d'être réel? C'est là qu'il nous faut resituer cette catégorie du semblant sur le chemin qui conduit. à l'équivalence des trois: réel, .symbolique et imaginaire. J'ai dit que le semblant c'était une étape sur le chemin du noeud borroméen, c'est l'étape qui permet de, de traiter ensemble le symbolique et l'imaginaire mais ça conduit à, à une perspective qui stipule l'équivalence des trois. Sous un certain angle le réel est d'un autre registre que les deux autres. Mais si on s'aperçoit qu'il est conséquence, qu'il est de l'ordre de ce qui s'ensuit d'une articulation de semblants, à cet égard au moins il est du même registre. C'est une conséquence mais une conséquence, si je puis dire, qui s'ôte de sa place dans l'affaire, qui arrive à se placer hors de la chaîne même qui l'engendre. Et c'est ce qui vaut à l'époque de la science, car elle ne fait pas simplement se scinder le semblant et le réel mais elle comporte encore qu'il y a du savoir dans le réel, c'est-à-dire qu'il y a du semblant dans le réel. Et d'ailleurs quelqu'un l'a très bien dit à sa façon, Honoré de Balzac, quand il dit au passage, enfin, parlant enfin de la corvée de, de l'écrivain professionnel dans "La muse du département", il dit: "Le semblant coûte aussi cher que le réel". Ça c'est une parole, c'est une parole de notre temps, c'est une parole éminemment moderne. J'avais songé également à en faire le titre de ce cours: Le semblant coûte aussi cher que le réel, c'est bien dit ça.
C'est dans les mathématiques que il apparaît le plus en évidence que, d'un impossible déterminé par des semblants on peut conclure: "Il y a". Ça dépend de ce qu'on autorise comme méthode de construction. A quelles conditions peut-on dire "Il y a", comme Lacan le condensait "Y'a". Il faut entendre aussi oui Y'a. Y'a de l'analyste, c'est la question à quoi l'investigation, le test de la passe est supposé, est supposé répondre, ce -"Y'a de l'analyste". Est-ce que du coinçage des semblants dans le décours d'une analyse, il s'est mis à ex-sister comme réel -de l'analyste? Tout ce qu'on sait jusqu'à présent se limite à l'aphorisme de Charles Trenet: "Y'a de la joie!" Je n'ai pas songé à en faire le titre de ce cours. Enfin il y a encore une autre, une autre exclamation qui est du même ordre que "Y'a de l'analyste", qui n'est pas de l'ordre de "Y 'a de la joie", c'est "Y'a de la femme", c'est -"une vraie femme".
Notre amie Colette Soler a posé la question dimanche dernier de -Qu'est-ce que c'est pour Lacan une "vraie femme"? expression qu'en effet on trouve à divers endroits. Il ya une réponse, immédiate à la question: Qu'est-ce qu'une vraie femme?
Il y a une réponse, une réponse qu'on peut dire la réponse analytique, c'est: Ce n'est pas une mère. La mère, dans la psychanalyse, c'est celle qui a. Elle est toujours, elle doit être, pour répondre à son concept, plentifull (abondante). Une vraie femme, telle que Lacan en fait miroiter l'éventuelle ex-sistence, c'est celle qui n'a pas et qui fait quelque chose de ce "n'avoir pas". Et c'est pourquoi elle a de toutes spéciales affinités avec le semblant. C'est pourquoi aussi son opération c'est l'opération même de l'analyste, telle que je l'écrivais l'année dernière à partir du Séminaire du Transfert: S barré se
-produisant comme objet petit a (a), avec du rien, faire du quelque chose. Et ça a des effets, quand ça arrive, ça a des effets dans le réel. Une vraie femme, allons jusqu'au bout de la réponse lacanienne, une vraie femme c'est toujours Médée. C'est Médée qui découpe ses enfants et les donne à manger à Jason leur père. C'est Médée qui lui donne à manger son Dasein. C'est là qu'elle devient entièrement femme, selon Lacan. Que l'acte de la femme c'est à cet égard, comme le relevait Jean-Louis Gault lors de la même discussion, l'acte de la femme c'est de s'attacher le plus précieux, l'agalma, et du coup de frapper l'homme dans sa béance, pas de le protéger, pas de le nourrir, de le frapper. Et c'est pourquoi la Madeleine -pas la petite madeleine de Proust qu'on déguste avec la tasse de thé! mais la Madeleine d'André Gide, Lacan peut dire en effet par excellence, si j'ose dire -enfin, il n'y a jamais du "par excellence" dans ce domaine -la Madeleine d'André Gide c'est une vraie femme, parce qu'elle détruit ce qu'elle avait de plus précieux et du même coup ce qu'il avait de plus précieux. Et c'est pourquoi Lacan la compare à Médée et même que, en exergue de son écrit "Jeunesse de Gide", il place une citation

d'Euripide qui concerne Médée et il dit [page 761 des Écrits] : "Pauvre Jason parti pour la conquête de la toison dorée du bonheur, il ne reconnaît pas
Médée!" Médée n'est donc pas la mère, exactement l'anti-mère! Et c'est à ça qu'il faudra se faire, que le devenir mère et le devenir femme, ça ne se recouvre nullement. D'où l'affliction de Lacan à l'occasion de constater, comme il disait dans son langage un peu vert: "Elles veulent toutes vêler." C'était, c'était regretter, déplorer de son point de vue, qu'elles soient tellement mères. C'est pourquoi aussi, il faut s'interroger quand les hommes s'empressent d'engrosser les femmes qu'ils aiment. Est-ce que ça ne serait pas pour qu'elles soient un peu plus mères? Ce qui les mettrait eux à l'abri. Mais enfin, ne pas le faire ne vaut pas mieux parce que ça ouvre au soupçon que eux seraient l'enfant. Enfin, nous n'en tireront pas un comment faire?
Alors le savoir de l'inexistence du rapport sexuel, c'est-à-dire ce "il n'y a pas", il faudra cette année le distinguer soigneusement de l'incomplétude, et montrer que cette inexistence est un fait d'inconsistance à opposer, il faut bien passer par l'inconsistance pour isoler le fameux objet petit a (a) comme consistance logique: ce qui reste du désastre de l'inconsistance de l'Autre du signifiant. D'ailleurs, enfin c'est tellement constatable l'inconsistance de l'Autre du signifiant, de nos jours à la fin. du XXe siècle, c'est tellement constatable que les plus up to date des philosophes chrétiens, enfin ne songent plus à démontrer que Dieu c'est l'être! On est passé sur, on est passé sur le corps assez, assez de Heidegger et assez de Godel! Les théologiens et les philosophes chrétiens les plus up to date, ils s'occupent de montrer que Dieu c'est du réel!
Comment accéder -même quand on n'est pas un théologien up to date, philosophe chrétien up to date -comment accéder au réel par la voie des semblants? S'en servir et s'en passer, s'en passer à condition de s'en servir. Dans la même discussion ou à peu près Éric Laurent commentait cette expression de Lacan à propos du Nom-du-père, que le Nom-du-père c'est d'abord un nom, un nom qui a réussi à ex-sister, même si sous les espèces de Dieu on a cru, un philosophe qui n'était pas chrétien a cru pouvoir constater, enfin que, qu'il était mort. Un nom qui ex-siste, c'est l'excellence du semblant. Et j'ai songé aussi à appeler ce cours: L'ex-sistence des semblants. Parce que certains existent, pas tous. Certains existent et certains n'existent pas. Et puis il y en a certains qui existent et qui cessent d'exister. Après tout la femme, tant qu'on la confond avec la mère, elle existe, mais pas toute la femme est mère. C'est pourquoi on rêve à l'occasion de la toute mère. Dans la psychanalyse, dans l'exercice de la psychanalyse, il importe éminemment de savoir quels semblants ex-sistent.
Alors essayons, essayons aussi de situer la vérité dans cette affaire. La vérité, si on essaye de la coincer entre apparence et réalité, elle est du côté de la réalité. Mais si on essaye de la coincer entre semblant et réel, on doit constater que le réel s'en moque et que la vérité est du côté du semblant, comme l'être. Et c'est ce qu'annonçait Lacan dès son introduction de la catégorie du semblant: "Le semblant (je cite), qui se donne pour ce qu'il est, est la fonction primaire de la vérité". Bien sûr, il y a un paradoxe dans l'expression du "semblant qui se donne pour ce qu'il est". Ça suppose que il y a un semblant qui ne fait pas semblant. D'ailleurs la vérité se cache, c'est-à-dire elle ne se cache pas d'être ce qu'elle est. Et c'est pourquoi il est cohérent avec la notion qu'il y a du savoir dans le réel que la vérité est structure de fiction.
Je ne vois pas pourquoi je ne lirai pas ce petit passage que j'ai trouvé hier dans l'emplette que j'ai faite des oeuvres complètes (avec deux t, comme on l'écrit à l'époque) des oeuvres complètes du cardinal de Bernis, le cardinal de Bernis bien connu des lecteurs des Mémoires de Casanova, et je suis spécialement content de, d'avoir trouvé -je ne sais pas, je ne crois pas que ce soit édité par ailleurs -et je me suis dit que je trouverais certainement de quoi nourrir la nature des semblants dans l'oeuvre du cardinal de Bernis qui est,
il faut le dire, dans l'ensemble, se tient très à distance -il devait savoir ce que c'était que respecter les semblants -se tient très à distance de, enfin de son affaire, enfin telle qu'on la perçoit dans Casanova.

Alors au fond il y a, il raconte une très jolie histoire, une petite fable, dans un écrit qui s'appelle "Réflexions (au pluriel) sur la métromanie", il raconte une petite histoire qui concerne les rapports de la vérité et de la fable. Ça n'est pas encore formuler que la vérité a structure de fiction, mais il fait tout ce qu'il peut pour s'approcher de ça quand même, même s'il nous présente, disons, une vérité un peu mâle. Voilà le, voilà la petite allégorie:
"Une tradition constante nous apprend qu'un jour la Fable et la Vérité étaient en dispute. La Raison fut appelée pour la définir. Il était question entre elles de beauté car c'est la grande question des déesses et des mortelles. La Vérité parla la première en ces termes:
"Une preuve que je suis plus belle que vous oh fable! c'est que je n'ai jamais craint de paraître toute nue. La pudeur est mon voile«V Une preuve que je suis plus belle que vous, ô Fable! c'est que je n'ai jamais craint de paraître toute nue. La pudeur est mon voile, mes charmes font ma parure. Simple et innocente, je ne persuade qu'en faveur de la vertu. Je suis fille des dieux, âme des vrais plaisirs, objet naturel de tout ce qui pense. Et vous, enfant malheureuse de l'illusion et du mensonge, votre beauté n'est qu'un fard imposteur et vos plaisirs qu'un songe qui s'envole. ». Mes charmes font ma parure. Simple et innocente, je ne persuade qu'en faveur de la vertu. Je suis fille des dieux, âme des vrais plaisirs, objet naturel de tout ce qui pense et vous enfant malheureux de l'illusion et du mensonge, votre beauté n'est qu'un phare imposteur et vos plaisirs un songe qui s'en va."
La fable répliqua avec audace: «V [0 Vérité! tous (...) de génies bleu céleste qui sembleraient être occupés de différentes... non, c'est pas ça!] O Vérité! tous les hommes craignent de vous entendre. Il est vrai que chaque peuple s'imagine être éclairé de votre flambeau. Mais vous êtes si difficile à pénétrer que vous échappez même aux yeux de la Raison. J'avoue que vous avez une beauté mâle et durable. Mais c'est dire assez clairement, je pense, que vous manquez de ces grâces fines et touchantes qui rendent les channes si intéressants. En un mot vous avouez que je l'emporte sur vous lorsque je suis parée, ma victoire sera donc complète et je vais faire une affaire générale avec vous, la Raison notre juge n'en sera point alarmée. »
"Oh vérité! Tous infinité de génies bleus célestes qui sembleraient être occupés de différentes ..." Non c'est pas ça.
"Oh' vérité! Tous les hommes craignent de vous entendre. Il est vrai que chaque peuple s'imagine être éclairé de votre flambeau. Mais vous êtes si difficile à pénétrer que vous échappez même aux yeux de la raison. J'avoue que vous avez une beauté mâle et durable, mais c'est dire assez clairement je pense que vous manquez de ces grâces fines et touchantes qui rendent mes charmes si intéressants. En un mot vous avouez que je l'emporte sur vous lorsque je suis parée. Ma victoire sera donc complète et je vais faire une affaire générale avec vous. La raison notre juge n'en sera point alarmée.
La Fable commençait à se dépouiller de ses ornements aimables. Mais à mesure qu'elle dénouait un ruban, elle faisait envoler une grâce. La vivacité et la physionomie, ces reines de nos coeurs, disparurent avec les mouches et le rouge. En un mot, elle allait s'enlaidir, si la Raison, qui jusqu'alors avait conservé le maintien grave d'un juge, ne se fût opposée absolument à cette imprudence:
"Vous êtes faite pour la parure, lui dit-elle, et vous aurez toujours l'avantage dans ces (...) La vérité plaide sans ornement aux esprits dont j'ai la conduite. Mais elle est trop austère pour ceux qui refusent de me suivre. Ainsi ne vous brouillez point et vivez toutes deux ensemble. Vous y gagnerez toutes deux."«V Vous êtes faite pour la parure, lui dit-elle, et vous aurez toujours l'avantage (...). La vérité plaît sans ornements aux esprits dont j'ai la conduite, mais elle est trop austère pour ceux qui refusent de me suivre. Ainsi, ne vous brouillez point et vivez toutes deux ensemble, vous y gagnerez toutes deux. »
A l'instant, elle les fit approcher. Après quelques résistances enfin elles s'embrassèrent, la Fable en devint plus belle et la Vérité plus aimable. "

A u fond ce raccommodage final de la Vérité et de la Fable c'est, c'est un pas avant que Lacan les apparie au fond au point de les montrer moitié, si je puis dire, du même être, au sens de l'Aristophane du Banquet, avant de poser que la Vérité est la Fable.
Et c'est là que la question de l'analyse dans cette dispute s'introduit, si vous songez que Lacan installe le temps premier d'une analyse, ce temps premier comme il dit page 586 des Écrits -"à le réduire à sa vérité", ce temps premier qui consiste à faire oublier au patient qu'il s'agit seulement de paroles. Au fond cette vérité-là, elle n'est pas alèthéia, au contraire c'est une vérité qui demande un certain oubli, qui demande léthè au contraire, qui demande l'"oubli", avant que d'accéder à ceci qu'il s'agit seulement de paroles. Et ce que nous avons coutume d'appeler la chute, la production des signifiants-maîtres, c'est ce que ça désigne lorsque le signifiant est réduit dans sa vérité à son être de semblant.
La fois prochaine j'essayerai, comme je l'ai fait à Buenos-Aires il y a quinze jours, j'essayerai de commenter le Séminaire inexistant, le Séminaire des "Noms du père".

A la semaine prochaine.

20 novembre 1991.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
Jacques-Alain MILLER
27 NOVEMBRE 1991
II

C'est donc à Buenos Aires que j'ai parlé du Séminaire inexistant. C'est un titre à la Borges ou encore à la Italo Calvino -et j'ai même dit: "Commentaire du Séminaire inexistant". Et il faut que aujourd'hui je repasse par quelques uns des points que j'ai situés là-bas, parce que c'est sur le chemin que, que nous avons à tracer cette année à partir de "La nature des semblants". Le semblant dans notre usage est plutôt de l'ordre de ce que Husserl appelait un "concept opératoire". Et il s'agit de le faire passer à l'état thématique, à l'état de concept thématique, s'il est pennis de reprendre ici une différence, une distinction proprement phénoménologique et qui par là même, enfin, demanderait elle-même à être mise en question.

Il y a, on peut le dire, il y a un Séminaire de Lacan qui n'existe pas; ce qui rend, ce qui rend aisé de le commenter! On ne prend pas, on ne prend pas trop de risques! On ne prend pas apparemment le risque qu'on, qu'on dénonce une, une incomplétude ou une inconsistance: Vous avez oublié quelque chose! Pourquoi peut-on dire qu'il y a un Séminaire de Lacan qui n'existe pas? Tout est là dans l'écart entre "il y a" et "exister".

Si nous pouvons dire de quelque chose qui, qui n'existe pas -"qu'il y a" -c'est parce que nous avons le nom de ce Séminaire, et c'est à peu près tout ce que nous avons de ce Séminaire: Nous avons son nom; nous avons son nom et la première leçon.

Le nom, le nom des Noms du père, en effet était annoncé par Lacan en 1963 pour ouvrir l'année universitaire 1963-1964. Et, après avoir prononcé sa première leçon, il annonça, ben qu'il s'en tiendrait là! Silence. Et c'est ainsi que le nom du Séminaire "Les noms du père" resta depuis lors comme une référence vide; d'autant plus vide que j'avais voulu publier cette unique leçon du "Séminaire inexsistant" avec le volume du "Séminaire XI", avec "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse", c'est-à-dire avec le Séminaire que Lacan commença en janvier 1964 sous le titre :"Les fondements de la psychanalyse". Quand j'eus l'idée, Lacan me dit que " Oui ", et puis le jour suivant il me téléphona pour me dire qu'il avait changé d'avis et que " Non ", il ne fallait pas publier cette unique leçon avec "Les quatre concepts fondamentaux". Et c'est ainsi que demeura, jusqu'à aujourd'hui et à jamais, un trou dans l'enseignement de Lacan, dans la série de ses "Séminaires". Et on peut même constater sans aucun doute, tout au long des années, que Lacan s'enchantait à, à interpréter ce trou, à titiller son auditoire avec ce trou là. Et il avait l'habitude de dire: " Ce n'est pas par hasard que je n'ai pas pu faire mon Séminaire sur "Les noms du père". Comme si faire ce Séminaire eût été en quelque sorte impossible. Comme si toucher au nom du père dans la psychanalyse était encore interdit. Comme si la question du nom du père était destinée à rester sous un voile. Comme si celui qui s'aventurait à toucher au nom du père devait être victime! Comme si il y avait quelque chose comme une, une malédiction du Pharaon, celle dont on crut au début du siècle qu'elle, qu'elle touchait Howard Carter et ses compagnons, épisode immortalisé dans "Les sept boules de cristal" qui est un des titres de la série de l'enseignement de Hergé! Une malédiction qui prend ses effets quand on viole la pyramide qui est la tombe du Pharaon. Et parfois Lacan disait aussi: Je ne vous dirai jamais ce que je pourrais vous dire sur les noms du père -parce que vous ne le méritez pas! Et vous ne le saurez jamais. C'est ce qui, disons, à l'âge scolaire ou pré-scolaire s'exprime en français par les phonèmes: Na-na-na na-na-na! Si bien que il semble que Lacan voulait, de quelque manière, emporter avec lui le secret des noms du père, emponer ce secret avec lui dans la tombe. Si je puis dire, se transfonner lui-même dans ce Pharaon qui conserve son secret, ou bien se transformer en la pyramide elle-même qui protège le secret des noms du père. Comme si c'était là ce qui gisait sous la pyramide de son enseignement -ce trou -à jamais recouvert.

Ce secret qu'est-ce que c'est? C'est un secret. Mais est-ce qu'il ne se laisse pas déchiffrer déjà, si secret soit-il, dans le nom même du Séminaire inexistant? Est-ce que le nom des Noms du père, à soi tout seul, ne dénonce pas que il n'y a pas LE nom du père. Que le nom du père comme "le" -article défini- le nom du père comme singulier, plus précisément comme unique, comme absolu, n'existe pas. Il se pourrait que le secret soit que la tombe du père est vide, non moins que celle de Moïse, selon
Freud, et celle du Christ pour Hegel, à quoi Lacan se réfère, vous le savez, dans
"Subversion du sujet", pour préciser que à Abraham, le sacrifice d'Abraham n'a livré son mystère a aucun des deux: ni à Freud ni à Hegel, laissant entendre que à Lacan, oui (voir page 818 des "Ecrits"). C'est donc comme si le secret du nom était déjà, dans l'énoncé même du titre, là pour que tous le puissent voir, le puissent entendre, comme dans "La lettre volée" où c'est son évidence même qui protège le secret du lieu de la lettre. Mais en même temps, en même temps, c'est par excellence le père, qui s'en va avec le secret. C'est lui qui assume le supposé savoir secret de la vie et qui s'en va dans la mon, avec lui! De telle sorte que on peut croire que la réponse ultime restera à jamais fermée pour le sujet. Il y avait d'ailleurs quelque chose comme ça dans un cas clinique qui fut remarquablement présenté, à Buenos Aires, où le sujet, dans un rêve se voyait en train de, de sucer une serrure. Et... voilà ce que nous faisons sans doute, de sucer la serrure des noms du père. Et, on peut imaginer, que si on avait demandé à Lacan pourquoi ce secret il ne l'avait pas dit, qu'il aurait répondu -parce qu'il l'a fait, enfin ici et là dans ses interventions publiques: Premièrement, parce que ce secret on ne peut pas le dire; deuxièmement, parce qu'on m'a empêché de le dire; et troisièmement, parce que je n'ai pas voulu le dire. Et, c'est bien le désir de Lacan qui passe ici dans son ambiguïté, à la fois allant contre le père mais en même temps au nom du père -au nom de Freud et dans la position de père à laquelle il fut placé sans qu'on puisse assurer que cela allait contre son désir.
Ce trou, ce trou conserve la mémoire de la barre que Lacan lui-même rencontra. Ce trou, si l'on peut dire, répète le trou où Lacan lui-même fut placé! Il y a ici anecdote, mais que Lacan lui-même a élevée à la puissance du mythe, voire à celle de la structure! C'est en effet, à la veille même de prononcer la première leçon des "Noms du père", que Lacan fut barré, que le nom de Lacan fut barré par ses collègues de la dite Commission de l'enseignement dans la Société française de psychanalyse, et ce pour répondre aux injonctions précises du Comité exécutif de l'Association Internationale de Psychanalyse héritière de Freud. Et c'est le 20 novembre 1963 que Lacan, après avoir dit le minimum, s'en va, quitte Sainte-Anne, lieu qui abritait son Séminaire depuis les "Écrits techniques de Freud" et s'enfonce dans le silence jusqu'en janvier 64. Cette traversée du silence ne dure pas trop longtemps puisque Louis Althusser l'invite à poursuivre son enseignement dans les locaux de l'École normale supérieure en même temps que la sixième section des Hautes Études, de l'École des Hautes Études lui décerne le titre modeste de "Chargé de conférences".
J'ai déjà ici marqué le sens très précis que prend le terme d'"excommunication" que Lacan accentue dans sa nouvelle première leçon de son Séminaire des Quatre concepts, et que j'ai placé en titre du chapitre. Comme si il avait été puni, châtié pour avoir touché au nom du père, pour l'avoir mis en question: châtié pour impiété. Comme si les héritiers de Freud l'avaient excommunié pour avoir voulu toucher au père construit par Freud, et aussi bien par là avoir touché à Freud comme père de la psychanalyse. Et donc, au lieu du Séminaire sur "Les noms du père", Lacan fait un séminaire sur les fondements de la psychanalyse. C'est la métaphore constitutive de ce Séminaire: Les concepts de Freud mis en question à la place des noms du père. Mais ça se lit sous la barre, ce dont il s'agit. Il se lit que Lacan continue discrètement la mise en question de Freud et de son désir, et pour vérifier s'il est possible ou non, ce désir de Freud, de l'extraire de la psychanalyse. Lacan rend compte de, de ce qui lui arrive, comme s'il était le fils, un petit Isaac mais un Isaac coupable, un Isaac qui serait à la fois un Spinoza et qui devrait sacrifier à la colère des héritiers du père. Pour Lacan, il y a correspondance entre le Séminaire des "Noms du père" et ce qui lui arrive, et à quoi il donne pour cette raison le nom d'"excommunication",

comme si l'anecdote de sa vie répondait à la structure même du mouvement analytique, à sa structure oedipienne, et comme si de là elle était comme mise en lumière. Comme si la barre portée sur son nom dans la liste sacrée liste! Pas d'analyste sans liste! comme si cette barre répondait à la barre qu'il mettait lui-même sur le nom du père, et comme si il s'ensuivait nécessairement la barre portée sur le Séminaire des "Noms
du père".
Des concepts à la place des noms: à la place de la religion, la science, à la place de la critique de la religion, une épistémologie. C'est ce qui a lieu entre novembre 1963 et janvier 1964. Mais (je ne m'étends pas là-dessus pour l'avoir déjà ici marqué) sous l'investigation épistémologique continue le traquage du désir de Freud, la mise en question du rôle de Freud dans la psychanalyse et de ce qui reste de religion dans la psychanalyse pour -encore un effon! -pour la faire passer à l'état scientifique. C'est ce qui en toutes lettres, c'est à votre portée, vous pouvez le vérifier, dans le début du Séminaire XI. Il ne s'agit pas de rectifier seulement la façon de comprendre les concepts freudiens par un mouvement de retour qui se conclurait par une justification, afin que, enfin l'origine nous garantisse l'authenticité de ce que Freud a vraiment dit! Il s'agit de savoir si dans la psychanalyse on peut passer du respect religieux avec lequel sont passés de génération en génération les termes de Freud, si on peut à ce respect religieux substituer un usage scientifique. Inconscient, répétition, transfert, pulsion, ces noms sont dus à Freud: Ce sont les noms du père, dans la psychanalyse. Et c'est ainsi que, que ce qui se dessine n'est pas simplement la substitution des noms aux concepts mais, je l'ai déjà dit, le passage des concepts au mathème, de la tradition freudienne à ce qui serait tout autre chose, à savoir une transmission. Et, si l'on pense que cela s'est conclu seulement par la métaphore qui, au nom de "Freud" a substitué le nom de "Lacan ", eh bien ce serait ou c'est l'échec de Lacan. Et, que son nom propre soit devenu imparable dans notre mythe de la psychanalyse, c'est bien plus son échec que son succès. Et si S barré, petit (a), grand A, grand A barré et la suite sont devenus les nouveaux noms du père, enfin il y a là une ironie à quoi Lacan s'est fait, dans une certaine désespérance que la psychanalyse puisse jamais passer, je le disais, à l'état scientifique.
En même temps, où cette métaphore complète s'effectue, il y a la métaphore qui, au N om-du-père, singulier, substitue les noms du père. Comment interpréter ce passage du singulier au pluriel? D'abord en disant qu'il y en a donc, qu'il y en aurait donc -plus qu'un. Et si nous voulons utiliser un symbole, -prenons celui-ci, le quantificateur d'existence, écrit avec un E inversé, $\exists$ qui signifie "au-moins-un" et donc n'exclut pas qu'il y en ait davantage, modifions-le, avec une petite apostrophe, pour indiquer une autre signification: "au-moins-un et un-au-plus", c'est-à-dire il existe un unique, et traduisons "les noms du père" par la barre de négation portée au-dessus de ce symbole [ ]
C'est passer sans doute de l'Un au multiple, mais c'est en même temps mettre en question l'existence d'un seul. Il se pourrait qu'il n'yen ait aucun qui soit le bon! Le seul passage du singulier au multiple, s'il est sacrilège dans ce contexte -je dis "dans ce contexte" parce que la problématique des noms de Dieu, au pluriel, est une problématique religieuse. Dans la religion on énumère les noms de Dieu, que ce soit dans le judaïsme, que ce soit dans le christianisme, que ce soit dans l'Islam. Mais si ici dans ce contexte, le passage du singulier au pluriel peut apparaître sacrilège, c'est qu'il a un effet de relativisation. On passe du nom du père comme absolu au nom du père comme relatif: Non pas un seul mais un entre autres! Au point que ça introduit la notion que le Père (grand P), loin d'être l'unique Nom-du-père ne serait qu'un nom du père entre autres, et qu'il se pourrait -comment l'interpréter autrement? -qu'il se pourrait que le Nom-du-père ne soit que le nom d'une fonction, à écrire ainsi: Grand NP, c'est le nom de la fonction, suivi d'un (x) entre parenthèses désignant la variable [NP(x)] et ouvrant donc la question dans chaque cas de ce qui joue le rôle de nom-du-père.

$NP_{(x)}$

Et précisément, ouvrant cette question dans chaque cas clinique.
Cette relativisation et cette fonctionnalisation du Nom-du-père, elle est sur le chemin qui conduira Lacan à inventer la catégorie du signifiant-maître, et en tant que ce signifiant-maître, n'importe quel signifiant peut venir à en supporter la fonction et jusqu'à l'objet petit (a). Dans ce contexte donc, passer du singulier au pluriel -du le à les -ce serait comme passer de la religion à la science. La religion parle volontiers de Dieu comme d'un père, spécialement la religion catholique, chrétienne, en parle comme du Père par excellence. Et, le nom du Père figure dans la bénédiction aux côtés du Fils et du Saint-Esprit. Et c'est pourquoi Lacan ne manque pas de rappeler que ce Nom-du-père il l'emprunte à la tradition! Par exemple dans "L'étourdit" page 16, vous trouvez la notation à propos de la psychose de Schreber que le Nom-du-Père s'y démontre "le responsable selon la tradition ".
La figure du père, ça n'est pas un concept né dans la psychanalyse, c'est une figure héritée par la psychanaly.se lui venant de la tradition. Si le pluriel a valeur d'allusion à la sortie de cette tradition maudite, c'est que elle, elle introduit, elle introduit à une logique du Nom-du-père, où le Nom-du-père apparaît comme une fonction qui peut être supportée par divers énoncés, qui dès lors jouent le rôle de Nom-du-père.
Et ce qui fait donc que le Nom-du-père, comme un de ces éléments, n'est pas l'instance ultime ni l'ultime réponse. Là faut stratifier et distinguer le Nom-du-père comme élément et le Nom-du-père comme fonction. Quelle fonction? Si on se réfère à ce que Lacan a appelé la "métaphore paternelle", c'est la fonction de métaphoriser le désir de la mère, de le barrer. Le Nom-du-père est à cet égard, par excellence, l'opérateur, un opérateur de métaphorisation. Au point que le Nom-du-père, comme élément, est déjà en lui-même la métaphore du père, de la présence du père. Écrivons ça comme ça: un grand P et un second grand P sous une barre où nous écrivons un grand N et un grand P.

$$\frac{N\,P}{P\,P}$$

C'est non seulement le Nom-du-père peut opérer en l'absence du père -et c'est pourquoi Lacan critique les théories qui renvoient la psychose à la carence du père mais le Nom-du-père c'est -absent le père. S'il s'agit du père en tant que parlé par la mère, en tant que sujet, thème, de ce discours, c'est bien, le noter, c'est bien souligner qu'il est là une référence vide, qu'il est absentifié par le verbe! Et c'est bien en quoi, sans mythe, on peut dire que il s'agit du père mort comme le sujet lui-même du signifiant, écrit S barré. Le Nom-du-père c'est depuis toujours le père métaphorisé, non seulement, si je puis dire, « métaphoriseur » mais métaphorisé. Qu'est-ce qu'il métaphorise? Qu'est-ce qui est métaphorisé dans la présence? Le concept de Nom-du-père au singulier chez Lacan, il faut pour lui donner sa juste place réunir à l'Oedipe freudien le mythe de "Totem et tabou", pour faire apparaître que ce qui est là barré sous les espèces du désir de la mère [grand D, grand M (DM)], je l'avais déjà souligné, ça n'est, ça n'est rien d'autre que la présence de la jouissance! La métaphore paternelle dans sa version classique a le ton de faire croire qu'avec la métaphore du Nom-du-père, cette jouissance, que j'écris ici avec un grand (J) entre parenthèses à la suite du symbole (DM) [DM(1)] est susceptible d'annulation!

$$\frac{NP}{PP} \qquad \frac{NP}{DM\,(j)}$$

"Totem et tabou" est plus vrai dans la mesure où "Totem et tabou" fait voir qu'en dépi t de cette métaphore, ce grand (1) se conserve, simplement qu'il passe à l'étage supérieur, c'est-à-dire qu'il est, qu'il semble devenir l'apanage du père.
Le Nom-du-père est aussi bien, sur un autre versant, un élément de la théorie générale du nom, en linguistique et en logique mathématique, du nom propre. Le nom du père, si je puis dire, se divise en théorie du père et théorie du nom. Le nom propre dans la langue -c'est souvent souligné dans l'abord de Lacan -ne se traduit pas, il se répète. Certes quand une langue utilise une autre écriture, il y a translitération, et qui a pour but de permettre au locuteur de produire le même son, de le prononcer de la même façon. Et c'est ce qui fait (je l'ai déjà dit) la parenté du nom propre et du mathème. L'un dans l'écriture, l'autre dans la parole, laissent apercevoir ce que peut être, ce que pourrait être une transmission intégrale. C'est même ce qui, ce qui rend délicat de savoir dans quelle mesure le nom propre appartient fi la langue, et que on distingue volontiers dans les dictionnaires le dictionnaire de langue et le dictionnaire des noms propres, ceux qu'on suppose valoir la peine d'être retenus. Et, personne ne doute qu'on puisse savoir une langue sans connaître les noms propres qui sont familiers aux locuteurs de cette langue comme maternelle. Bien sûr, ça se discute! En général on apprend avec la langue un minimum de ces noms propres, mais leur position dans la langue, par le fait même qu'il appartiennent aussi bien à une autre, qu'ils ne lui sont pas propres justement les noms propres ne sont pas propres à la langue -par ce fait même que leur appartenance enfin oblige à quelques inflexions. Ce sont en tout cas, ces noms propres, si on veut en faire des mots, ce qui est douteux, ce sont des mots dont on ne peut pas se demander ce qu'ils signifient, sauf à les prendre comme noms communs dans la langue. On ne s'interroge pas sur leur signification sinon sur leur référence. Je pourrais m'appeler Jacques-Alain Meunier. Pourquoi pas? Puisque je tourne le moulin ici depuis assez longtemps, et en effet il est certain que, que de connaître la traduction française de ce mot, si on le prend, si on suppose qu'il appartient à l'anglais, connaître la traduction de ce mot, assez jeune m'a fait, m'a fait enfant m'intéresser spécialement à la chanson "Meunier tu dors"! Ce qui m'a en tout cas peut-être décidé à rester bien réveillé.
Mais, mais c'est bien du nom propre, sauf à s'occuper de quelle façon le désir l'investit, le fait signifier, et d'un mot où la scission de la signification et de la référence, enfin, apparaît en lumière crue! C'est bien ça au moins qui oblige à se dire qu'il y a plus dans un mot que la signification.
Et vous savez que le nom propre nécessite un traitement logique spécial, présente une difficulté spécifique dans la mesure où il résiste au traitement, à la traduction par fonctions et arguments ou variables. On ne peut pas le présenter facilement à partir de, de la formule f(x), où un élément (x) a la propriété (f). On ne peut pas le situer aisément dans la mesure où ce (x) est foncièrement substituable, dès lors que le nom propre ne l'est pas, qu'il se pose comme insubstituable.
Vous savez, c'est le point de départ enfin de, de l'École philosophique anglaise, anglophone moderne, vous savez l'attention qu'a portée sur ce point Bertrand Russell, en 1905, dans son article intitulé intitulé On Denoting -ce qui veut dire "Sur la référence", sur comment on se réfère, comment on dénote par le langage -et les difficultés que lui ont fait précisément les noms propres qui ne renvoient rien. Il l'étend à cet égard -enfin ça appelle déjà l'attention -il doit étendre le concept de nom propre jusqu'à inclure ce qu'il appelle les "descriptions définies", c'est-à-dire les expressions faites de mots de la langue, éventuellement incluant le nom propre, qui renvoient supposément à une personne et une seule, comme le roi de France en 1905 qui, à la différence de celui d'Angleterre, à cette date et toujours, n'existe pas! Cette difficulté, qui est à proprement parler une difficulté sur la nature du semblant, est ce qui motive chez lui, enfin une, une construction sur laquelle nous pourrons revenir, et qui a été contestée, et qui repose sur l'attention la plus grande portée à la différence entre l'intention et l'extension du concept, où il apparaît que une définition n'assure en rien de l'existence.
Il a fallu attendre 1972 et l'invention de Kripke, aussitôt signalée par Lacan, pour que la fonction de signifiant pur du nom propre soit mise en valeur dans la logique mathématique elle-même, à savoir que

le nom propre n'est pas l'abréviation d'une liste de propriétés. C'est là que le possible leibnizien, auquel Lacan se réfère dans son "Étourdit" enfin ouvre la comprenette, que si même Walter Scott n'avait pas écrit Waverley -pour reprendre l'exemple célèbre de Bertrand Russel -rien n'empêche de concevoir un monde possible où c'est le cas et où il y a Walter Scott comme nom propre. Le nom propre Walter Scott n'est pas dépendant de la liste des propriétés qu'on affecte à Walter Scott. Le nom propre dure indépendamment et traverse ces mondes possibles qui sont peut-être autant d'erreurs que nous faisons, il les traverse immuable, et c'est ce qu'il a appelé le "désignateur rigide", pour dire qu'il ne dépend pas de références toujours aléatoires ni de significations toujours flexibles. Si demain on apprenait que, que comme Alexandre Dumas, qui l'a d'ailleurs volontiers pillé, Waverley avait été écrit par un maître de Walter Scott, Walter Scott comme nom propre n'en resterait pas moins opérant! De telle sorte que, par cette approche ce qui est, ce qui émerge c'est une fonction du signifiant pur qui ne signifie rien, et comme le dit Lacan dans cette page 819 à laquelle je ne peux pas omettre de me référer une fois de plus, qui n'a pas d'autre signification que son énoncé lui-même!
Lacan a proposé, enfin, une tentative pour écrire l'opération spécifique qui répond au nom propre. Et on saisit bien à partir de quoi il a fait ce, ce petit montage, précisément à partir de l'idée qu'il s'agit d'un signifiant où le signifié a exactement la même valeur que l'énoncé. Et donc il a écrit, vous vous en souvenez: Grand S sur petit s (le signifié) égale petit s (l'énoncé)

$$\frac{S}{s} = s$$

Au fond c'est ce qui, c'est une construction qui vaut ce qu'elle vaut, qu'il donne comme le calcul de la signification du nom propre.
Et on voit bien en quoi il peut dire qu'elle symbolise son signifiant de l'Autre barré, ce signifiant qui aurait valeur (1) par rapport au trésor des signifiants, c'est-à-dire qui y manquerait! Le nom propre a des affinités avec ce S de grand A barré (pour moi il faut obtenir s de grand a barré) [Sa] qui serait hors langue. Il nous donne, ce nom propre qui est aux frontières de la langue, il nous donne comme un analogon du grand S de A barré [SO]. Et cette affinité est si, va si loin que c'est, comme Lacan le signale dans Subversion du sujet, ce sont par excellence des noms propres qui viennent occuper le lieu, la place laissée vide par l'absence du signifiant du grand Autre barré (). C'est par excellence à des noms propres, à ces semblants-là, qu'on a recours pour boucher ce qui fait défaut aux fondements sinon de la psychanalyse du moins du discours.
Page 693 j'ai déjà fait le rapprochement de ces deux textes), Lacan écrit que le sujet ne désigne son être qu'à barrer tout ce qu'il signifie. Et c'est bien pourquoi il peut croire que le nom propre, ce nom propre qui, qui s'extrait de toute signification, qui fait qu'on pouvait être un nom propre sur une liste sans qu'on sache rien de vous, et que c'est pourquoi à partir de listes éventuellement on vous convoque pour des entrevues, pour que on puisse avoir l'idée de ce que tout ça signifie, le sujet peut croire que, que le nom propre, le sien, désigne son être.
Le nom propre c'est un signifiant de l'Autre barré () qui serait prononçable, mais qui évidemment ne peut l'être qu'à, qu'à se transformer en signifiant de l'Autre non-barré (A) : Magister dixit (le maître dit) qui est le support même de, du savoir en position de maître. L'université a commencé comme ça, si on la réfère comme il convient à ce qui est son fleuron, à savoir la Somme de saint Thomas. Il commence par faire les listes des maîtres qui ont dit. Ce savoir en position maître étant supporté par ce qui est sa vérité, à savoir le signifiant-maître du nom propre. Ce magister dixit, il ne signifie pas autre chose que: Lui, il sait ce qu'il dit. Et, par là même enfin, il bouche, il fait écran, il fait oublier que lui non plus le maître, le maître personnel, le maître comme sujet, que lui non plus il ne savait pas ce qu'il disait. Et, il n'est pas rien qu'il y en ait eu au m(;~1S un -qui se soit posé la question de ce qu'il pouvait dire en sachant qu'il ne

savait pas ce qu'il disait. Et si maintenant le nom propre de Lacan va rouler, je prends le pari, à travers les siècles -je prends le pari, je ne serai plus là pour le payer si je me trompe! -c'est parce que il a été, lui auquel nous nous référons sans cesse, ça nous parasite, on n arrive pas a sen défaire, c'est parce qu'il a été ce maître-là, qui a regardé ça dans les yeux si je puis dire. Que dire en tenant compte de l'inconscient? Il semble avoir conclu qu'il ne fallait pas en dire trop.
Comment désigner son être autrement que par le semblant du nom propre? Le désigner comme "moi-même", c'est critiquable, bien que ce soit volontiers la solution névrotique que Lacan qualifie de, de position de "sans nom". Toute désignation par le nom propre ne désigne l'être du sujet que comme sujet mort ou comme le père mort, puisque ce sera aussi bien le nom qui sera sur sa tombe. Pourquoi Sade n'en voulait pas? Parce que ce qui l'intéressait de lui c'était la jouissance et que celle-là il la pensait comme increvable. C'est, c'est tout à fait nécessaire que, que les noms soient à leur place sur les tombes, sinon il y a une pathologie qui s'ensuit, dont d'ailleurs enfin les travaux remarquables, je le répète, les travaux remarquables que j'ai entendus à Buenos Aires ont très bien mis en valeur. Bon.
Au fond, c'est dans la foulée de cet, de son examen du nom propre que Lacan introduit thématiquement pour la fis dans un écrit le concept de « jouissance » : C'est en posant la question d'une autre désignation par le nom propre. Comment désigner l'être du sujet non pas comme sujet mon mais par ce qui en lui reste, si l'on peut dire, vivant? C'est là (je reprends la phrase) "un être qui apparaît comme en défaut dans la mer des noms propres". Pourquoi dit-il "la mer"? Je me suis demandé ça très longtemps? Lacan dit "la mer des noms propres" précisément parce que le nom propre n'appartient pas si clairement, si je puis dire, à la terre de l'Autre, il est plutôt sur le bord du lieu de l'Autre. Et, ce qui permet la cartographie de ce... la cartographie qu'on élabore de la langue c'est la grammaire! La grammaire qui a une place pour la catégorie de noms propres, mais qui ne peut nullement rien, qui ne peut rien dire sur l'articulation des noms propres entre eux! Un nom propre à cet égard, enfin, n'est pas une articulation syntaxique avec un autre nom propre, que puisse prescrire une grammaire. Et ces terres, ce que le sujet en tant que "Je" de l'énoncé ne sait pas, il n'y a pas de nom propre qui puisse le désigner. Il n'y a pas de nom propre qui puisse le désigner parce que ce, aucun nom propre enfin ne permet de savoir si, si le sujet dont il s'agit est vif ou mort. Chaque fois que nous citons Lacan, que nous disons "Lacan dit", ça n'a aucune importance de savoir s'il est vivant -ou mort, sauf que il y a peut-être des choses qu'on dit qu'on ne dirait pas si Lacan était vivant, bien sûr!
" Lacan dit" pour l'éternité! Et c'est là le nom en défaut qui serait à découvrir, à savoir le nom de jouissance, le nom de mon être comme être de jouissance. On ne peut appeler ça "mon objet petit (a)". Ça n'est pas un nom propre. Mais quand même, mais quand même!, dans le diagnostic, on, on ne désigne pas un sujet, on le classe dans une structure clinique plus ou moins bien taillée: On dit "un obsessionnel", "une hystérique", "une phobique", mais les vrais noms propres dans la clinique, ce sont ceux qui incluent pour un sujet son plus-de-jouir, son objet petit (a). Quand on dit "l'homme aux rats", quand on dit "l'homme aux loups", on leur affecte des noms propres qui n'ont rien à voir avec le nom du père.
C'est vrai que qu'il y a aussi Dora, qu'on appelle par son prénom, imventé. C'est parce que Freud n'a pas voulu dire "la femme aux hommes"! Et puis il y a "le petit Hans" qui est "le petit aux chevaux"! Ça n'est pas par hasard que ce nom, et dans chacun de ces noms, sinon celui de Schreber "l'homme au Dieu" (en deux mots), il y a un animal, précisément l'animal étant, Freud l'a fait voir, ce qui échappe au manque-à-être. Et' c'est pourquoi il s'est attaché ainsi à, à la fonction supposée primitive du Dieu animal. Dans tout ça il n'y a que des animaux: des rats, des chevaux, des hommes et des femmes. L'objet petit (a), ce serait un nom qui ne serait pas une métaphore. C'est, c'est le nom où le père et la jouissance sont inclus ensemble, si je puis dire. Et c'est pourquoi, c'est après son Séminaire de "L'angoisse" que Lacan a touché au nom du père, et qu'il y a une séquence d'une logique imparable qui va du Séminaire de "L'identification" à celui des Noms du père en passant par le Séminaire de L'angoisse, où la même question roule, il suffit de lire le Séminaire des "Noms du père", qui n'existe pas, c'est la même question

qui roule, à savoir : Que suis-Je? Enfin dans plusieurs leçons du Séminaire des Noms du père, c'est la question. Dans le Séminaire de L'identification, la réponse se fait, est donnée par, en différenciant l'identification imaginaire [petit i de petit Ca) : i(a)] de l'identification symbolique [grand 1 de grand A : I(A)] dont la symétrie est assez marquée par l'identité des lettres qui ne sont distinguées que par le fait d'être minuscules ou majuscules.
C'est la réponse que donne le fameux graphe du désir, où à la question -Que suis-Je? -que pose au début du vecteur qui part en bas à droite, posée du lieu du sujet barré, on obtient comme résultat: grand 1 de grand A [I(A)], l'identification symbolique. Mais c'est justifié dans la mesure où les identifications chez Freud se déterminent du désir. Reste la pulsion. Et ce qui peut être nom, voire insigne, pour le sujet du désir ne veut rien dire pour qui se situe entre -guillemets "au niveau de la pulsion". Et c'est pourquoi dans le graphe du désir, cette réponse à la question -Que suis-Je? -quand elle est donnée au niveau de la pulsion Lacan l'écrit: grand S de A barré. Ça ne figure pas dans le registre du grand Autre.. C'est, c'est ce qu'il pouvait en dire à, comme étape sur son chemin.
C'est de là qu'il rebondit dans la question de l'angoisse, à savoir: Qu'est-ce qui se trouve donc en défaut par rapport à la structure même du nom propre? A quoi S de grand A barré obéit, répond? Et c'est alors d'avoir dégagé à partir de l'affect de l'angoisse l'objet petit (a), que Lacan peut passer au Séminaire des Noms du père et rappeler que depuis toujours Kierkegaard fait objection à Hegel, fait objection à la notion que l'universel pourrait sans faille se réunir avec le particulier, rejoindre le lieu du particulier. Et, c'est aussi en ce point que on peut entrapercevoir comment aller au-delà de la borne que Freud a, a placée sous la forme du mythe de, de l'assassinat du père ou du désir de l'assassiner, et sur les traces de Kierkegaard qui à son "Concept de l'angoisse" -titre d'un de ses ouvrages enfin ajoutait Crainte et Tremblement qui porte sur le sacrifice d'Abraham. Vous connaissez les chapitres du Séminaire des "Noms du père" qui portent sur Crainte et
Tremblement et qui portent aussi bien sur la critique de cet idéal de baudruche, enfin, qui a fait croire que Dieu pouvait être cause de soi. Alors nous avons -c'est répété par Lacan dans, à diverses places de ses "Écrits" -que saint Augustin a bien raison de refuser à Dieu le nom de "cause de soi".
Et c'est donc, ce n'est pas pour rien que Lacan s'est évertué pendant plusieurs leçons de son Séminaire des "Non dupes errent" à reprendre et à critiquer sévèrement le soi-disant argument ontologique qui fait croire enfin que, qu'on peut passer sans couture de l'universel au particulier, qu'on peut passer comme en se jouant du "pour tout x" (Vx) à "il en existe au moins un" (3x), cet argument ontologique qui est aussi bien à la racine de l'erreur du cogito cartésien. Ce qui n'est pas pour donner autant raison, carte blanche à la critique kantienne du passage du concept à l'existence. Et Lacan dans son Séminaire des Noms du père donne raison, donne raison à saint Anselme, qui n'avait pas la moindre idée de l'ontologie mais bien celle de démontrer un Dieu réel. Le nom du père c'est du semblant, qu'est-ce qui le montre mieux précisément que la psychose où on voit opérer dans la lumière la plus crue un père comme réel, ce Un-père réel que le voile du semblant du Nom-du-père, enfin, évite de rencontrer! La forclusion du Nom-du-père veut dire qu'il n'y a pas le semblant du Nom-du-père, pas le semblant du père pour un sujet. Et c'est bien dans la mesure où le père est impossible pour un sujet, qu'il peut y avoir le réel du père el qu'on peut le rencontrer. Soyez tranquilles, le rencontrer ça ne peut pas arriver à Descartes ou à Malebranche ou à Leibniz. Il se présente, il se présente comme réel précisément dans la mesure où la psychose c'est l'échec du semblant.
Bon! J'éclaircirai ce que ont pu avoir d'un peu oraculaires ces dernières minutes, la fois prochaine, en essayant de lire ligne à ligne le Séminaire des Noms du père.
27 NOVEMBRE 1991.

Cours de Jacques-Alain Miller : La nature des semblants - 4/12/91

Nous allons essayer de relire ligne à ligne le Séminaire inexistant. S'il est inexistant c'est par un effet de censure. Un effet de l'auto-censure de Lacan qu'il impute sans toute à une hétéro-censure, celle de l'association internationale. Lorsqu'il y a censure qui est ainsi supprimée, annulée et susceptible néanmoins de se lire par les traces que cette opération laisse. C'est aussi susceptible de se lire entre les lignes et c'est à quoi nous pouvons nous efforcer. Cette annulation laisse certaines marques dans l'oeuvre de Lacan et certaines pages de Lacan peuvent être rapportées à ce Séminaire inexistant dont il nous reste la leçon d'ouverture. Nous disposons donc d'un certain matériaux à mettre en forme. Cette année où notre thème est la nature des semblants, le père étant, de ces semblant, un des plus important, sinon le semblant princeps.

Prenons notre point de départ d'une note qui figure au bas de la page 874 des Ecrits, qui est la suivante. « *Nous avons mis en réserve le Séminaire que nous avions annoncé pour 1963-64 sur le Nom-du-Père, après avoir clos sa leçon d'ouverture (nov.63)* - c'est exactement le 20 novembre - *sur notre démission de la place de Sainte-Anne où nos séminaires depuis dix ans se tenaient* ». C'est la seconde démission de Lacan; après celle de 1953 qui le faisait quitter sans le vouloir l'association internationale, puisqu'il était dans son intention de démissionner de l'association psychanalytique de Paris. C'est par méprise qu'il s'est trouvé avec ses collègues de l'époque hors de l'organisation de la psychanalyse créée par Freud. En 1963 sa démission de sa place de Sainte-Anne consacre cette exclusion. Rayé de la liste des didacticiens par ses collègues français, il répond par une démission de son fait qui l'amènera à changer d'adresse. Les dix premières années de séminaire à Sainte-Anne qui suivaient déjà deux années de séminaires privés à son domicile étaient destinées avant tout à un public d'analystes, d'analystes en formation, d'analystes consacrés. La démission de Sainte-Anne le conduira deux mois plus tard à s'adresser dorénavant au tout-venant du quartier latin. La cause freudienne dès lors cessera d'être aux mains des seuls spécialistes. Ce transfert marque déjà que les spécialistes ont failli et que la voie du retour à Freud passe par un déplacement, un changement de place.

Cette réserve où est mis le séminaire des noms du père, consacré au nom du père au singulier, cette réserve que Lacan en 1966 dans cette note laisse entendre comme peut-être provisoire (c'est le sens qu'implique le mot « réserve ») ça implique que d'une certaine façon, c'est là, conservé à la disposition. Cette réserve deviendra explicitement définitive par la suite, dès 1967 dans un autre écrit. La note de la page 874 est appendue à une phrase du texte qui est la suivante: « *je ne me console pas d'avoir dû renoncer à rapporter à l'étude de la Bible la fonction du Nom-du-Père* » Cette phrase donne une indication très précise sur la visée du Séminaire devenu inexistant, sur le procédé particulier que Lacan comptait mettre en oeuvre pour relativiser le Nom-du-père. Ces procédés c'étaient d'en rapporter la fonction à l'étude de la Bible. C'était donc souligné, travaillé, élaboré, le fait que le Nom-du-Père relève d'une tradition, que ce nom, Nom-du-Père, quelque soit la fonction logique, structurale qu'on peut vouloir y reconnaître, n'appartient pas en tant que tel au discours de la science, mais à une tradition ininterrompue depuis 5700 ans et des poussières, la Juive; qui est curieusement le support de la tradition occidentale. Cette tradition, comme James Joyce l'avait bien vue, est à la fois bizarrement grecque et juive. Des grecs nous tenons le rapport qui s'élabore au cours des siècles de <u>Dieu et l'être</u>. Tandis que des juifs nous tenons le rapport de <u>Dieu et du réel</u>. On peut supposer que la référence prise à l'étude de la Bible dans le Séminaire inexistant avait pour but de désenchevêtrer ces deux rapports. C'est la scission, l'opposition qui est bien située par Pascal dans ses pensées quand il oppose au Dieu des philosophes, ceux de son temps, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est l'opposition qui se répercute pour nous quand nous distinguons le sujet supposé savoir, le Dieu du sujet supposé savoir et le Dieu de l'objet petit a. Cela est exposé en toutes lettres dans une page d'un écrit de Lacan que j'attribuerai volontiers au séminaire inexistant. En tout cas il est clair qu'il nous aide à le lire. Il s'agit de l'écrit: « **La**

méprise du sujet supposé savoir » que vous trouvez dans le volume *Scilicet* 1, page 39. « *Le sujet supposé savoir, Dieu lui-même, pour l'appeler par le nom que lui donne Pascal, quand on précise à son inverse non pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob mais le Dieu des philosophes* » Cette mention, cette équivalence établie entre le sujet supposé savoir, fonction de l'expérience analytique, et du dieu des philosophes s'accompagne d'une critique sarcastique de l'oecuménisme qui à l'époque était de rigueur dans l'Eglise catholique, faisait partie de son aggiornamento; une critique de l'oecuménisme que nous trouvons également dans ses écrits à la page 874: « *L'oecuménisme ne nous paraît avoir ses chances, qu'à se fonder dans l'appel aux pauvres d'esprit* » Ce sarcasme répété a une valeur théorique très précise. En effet, l'oecuménisme suppose qu'on cherche le dénominateur commun aux divinités des différentes religions et croyances et donc qu'on efface ce qu'on croit être les **détails** de ces croyances; cela ne peut que converger vers le dieu des philosophes, vers le sujet supposé savoir. Alors que la racine de ces croyances ne vient pas de là mais de l'autre dieu. Dans les traditions juives et dans les traditions qui en procède est le dieu du sacrifice d'Abraham; qui est plutôt un sujet qui ne veut rien vouloir savoir du tout de ce qui fait les affections de l'homme, qui crache dans le lait de la tendresse humaine; un dieu aussi inhumain, aussi ignorant pour l'homme que le fait le Président Schreber au début de ses mémoires de délire. Le dieu oecuménique c'est un sujet supposé, non seulement savoir, mais vouloir le bien; une sorte de Père Noël. Le Père Noël s'est montré un dieu-le-père capable de tenir l'emblème même de la consommation, non seulement dieu de l'être mais dieu de l'avoir, par une conversion qui est emblématique du moment de la civilisation où nous sommes et ceux qui n'y sont pas aspirent à nous rejoindre. Revenir à l'étude de la Bible, comme Lacan en marquait donc l'ambition, c'était revenir à la verdeur de la tradition originelle à quoi nous devons le Nom-du-Père. Le séminaire inexistant c'est un retour à la Bible comme noyau de ce qui supporte Freud, lui-même héritier de cette tradition et à quoi il a eu recours pour masquer ce que Lacan entend mettre au jour, du scandale de la psychanalyse, au regard de cette tradition, comme au regard du discours de la science. Aussi bien, Lacan avait l'intention dans ce séminaire de rappeler que le premier des noms-du-père c'est Dieu-le-père; que derrière le père de l'oedipe c'est Dieu le père qui se profile. C'est ainsi que nous trouvons dans cette méprise du sujet supposé savoir qui devait être une conférence de décembre 1967 à Naples qui n'a pas été prononcée, [...] dans cette conférence écrite on trouve ceci: ça complète la référence de la page 874 que j'ai donnée: « *Cette place du Dieu le père c'est celle que j'ai désignée comme le nom-du-père et que je me proposais d'illustrer dans ce qui devait être ma treizième année du séminaire (ma onzième à Sainte-Anne) quand un passage à l'acte de mes collègues psychanalystes m'a forcé d'y mettre un terme après sa première leçon. Je ne reprendrai jamais ce thème y voyant le signe que ce sceau ne saurait être encore levé pour la psychanalyse* » Ici le mot de sceau a la valeur d'un scellement, d'une fermeture, d'un message comme d'une lettre qui peut être encore ouverte et lue.

Cherchons, nous, à lever ce sceau et à voir comment dans la suite de son enseignement par d'autres voies peut-être plus discrètes, Lacan l'a effectivement levé. Sceau qui ferme au sein de la psychanalyse, son "saint des saints". Champ qu'on ne doit pas pénétrer, pour nous le mystère est présent. Lacan, dans ces pages de la méprise du sujet supposé savoir que j'attribue au séminaire inexistant pour pouvoir le lire, y distingue très précisément deux discours sur dieu. La théologie qui est un nom traditionnel qu'il met en valeur en en distinguant les deux composantes théo - logie et ce qu'il appelle, c'est un néologisme, la diologie, empruntant cette fois le nom de dieu latin pour faire une différence. De la théologie, il dit qu'elle est toujours théorie, que tout de qui est de l'ordre de la théoria {Pour reprendre le grec signifie ici: accentuer l'aspect contemplatif de la théorie} est, dit-il, la place-au-monde de la théologie. Le discours sur dieu théologique prend sa place dans notre monde sous les espèces de la théorie, c'est-à-dire que le sujet supposé savoir qui élabore la théologie est présent, masqué dans toute théorie. Et même que le sujet de la théorie a pour méprise essentielle le sujet supposé savoir. Ce qui veut dire de rapporter le savoir théorique à un sujet qui le saurait déjà. Ce qui fait que

selon lui en tout cas, il n'y a pas de théorie qui soit athée. Elle croit à l'être. Quand au nom de la théorie on s'oppose à la notion de Dieu qu'on conserve par ailleurs parce qu'on conserve la supposition que le savoir dont il s'agit est déjà là. A cette théologie, Lacan oppose donc la diologie, en énumérant ses pères, non pas de l'église, mais de cette anti-église: Moïse, Descartes, James Joyce; qui sont autant de stations possibles du séminaire inexistant; en tant que ce séminaire, on peut le supposer, était un séminaire de diologie, anti-théologique. De cette diologie qu'il invente, qui est le discours, non pas sur le dieu du sujet supposé savoir, mais sur le dieu de l'objet petit *a*, Lacan indique que Freud lui semble en avoir le mieux marqué la place. Il précise ceci: « *comme je l'ai dit deux fois, sans cette place marquée, la théorie psychanalytique se réduirait à ce qu'elle est pour le meilleur et pour le pire, un délire de type Schreberien* » "Comme je l'ai dit" renvoie, on peut le supposer très précisément à une phrase de sa proposition d'octobre 67', donc du mois d'avant, où nous pouvons lire p.27 de Scilicet 1 « *retirez l'oedipe, et la psychanalyse en extension dirais-je, devient tout entière justiciable du délire du président Schreber* » Ça se tient; j'avance pas à pas puisque nous lisons ces pages comme faisant partie du séminaire inexistant. Il faut avancer prudemment, il faut éprouver la consistance de cette construction que nous refaisons. Il est consistant de poser que l'Oedipe c'est la place marquée de la diologie; que l'oedipe c'est le logos psychanalytique, la forme psychanalytique du discours sur dieu le père. Et Lacan relativise le nom-du-père en disant que ce nom-du-père, celui de la fameuse métaphore paternelle, n'est rien d'autre que la place de Dieu le père. Il invite donc, dans la théorie psychanalytique, à distinguer sévèrement le sujet supposé savoir d'une part et le nom-du-père. Donc il y a à apercevoir tout ce qui dans la psychanalyse d'une confusion entre le nom du père et le sujet supposé savoir. Il nous requiert par là d'examiner dans la technique psychanalytique elle-même ce qui ressortit à une confusion de ces deux termes jusque et y compris dans le semblant du psychanalyste. Ne pas confondre le nom du père qui n'est que la plaque de deux pères [<= ??] et le sujet supposé savoir qui est la méprise essentielle du sujet de la théorie.
Revenons maintenant, pour essayer de voir comment le lever, à ce sceau qui ferme le saint des saints de la psychanalyse. Je vais prendre une phrase de Lacan qui suit: « *en effet c'est un rapport si béant et suspendu à la position du psychanalyste. Non pas seulement est-il requis de construire la théorie de la méprise essentielle du mépris de la théorie: ce que nous appelons le sujet supposé savoir* » J'en extrait deux propositions: la première: "la position du psychanalyste est suspendu à un rapport béant, et que deuxièmement la théorie du sujet supposé savoir même ne suffit pas à rendre compte. Et l'exemple qu'il en donne, le complément qu'il y apporte est le suivant: comme au delà de la théorie du sujet supposé savoir il faut une théorie incluant un manque qui doit se retrouver à tous les niveaux, s'inscrire ici en indétermination, là en certitude et former le noeud de l'ininterprétable. Je m'y emploie non certes sans en éprouver l'atopie sans précédent. La question est ici "que suis-je pour oser une telle élaboration" la réponse est simple: un psychanalyste. C'est une réponse suffisante si on en limite la portée à ceci que j'ai du psychanalyste la pratique. Ce sont des passages volontiers cités dans le passé, devenus classiques et que pourtant je scrute à nouveau. Je scrute à nouveau cette double inscription d'un manque en indétermination et certitude. A quoi s'ajoute comme troisième terme le noeud de l'ininterprétable. J'essaie là de lire à travers ces indications du séminaire inédit. Au fond je ne me surprend pas que ce passage ce ferme sur le mot de "pratique", que Lacan ne revendique pour cette élaboration pas d'autre titre que d'avoir la pratique d'un psychanalyste. Pourquoi ce mot pratique sinon pour l'opposer à la théorie; théorie psychanalytique: c'est là une chance de passer au delà de la méprise qui est celle du sujet de la théorie c'est dans la mesure où celui qui l'élabore le ferait de façon conforme à la pratique qui est la sienne. Et deuxièmement ce mot de pratique suspend l'interrogation qui peut porter sur "ce que c'est que d'être un psychanalyste". Répondant que "c'est à titre de psychanalyste que j'élabore ça" Lacan précise que ce n'est pas pour en avoir l'air, problématique, c'est pour en avoir la pratique et à cet égard à l'indétermination de l'être du sujet psychanalyste peut peut-être répondre la certitude qu'il pourrait tirer de sa pratique et

exactement de son acte. C'est ainsi que si vous lisez ce passage vous verrez s'opposer pour Lacan à l'indétermination du sujet la certitude de l'acte. C'est depuis toujours que pour Lacan la certitude paraît échapper à la contemplation. La certitude depuis toujours pour lui est fruit de l'acte et son sophisme même du temps logique est fait pour montrer que, en deça de l'acte il n'y a qu'impossibilité de conclure et qu'il faut l'acte pour vérifier en l'occurrence son être. Qu'à défaut de passer à l'acte on ne peut rien s'apprendre. C'est en quoi Lacan est justifié de dire qu'une béance c'est la loi de l'acte puisque c'est au delà de l'acte et par l'acte que se vérifie ce dont auparavant il ne pouvait y avoir que doute, qui est affect engendré par l'indétermination. Le psychanalyste, énonce Lacan, est déterminé par une structure à laquelle il doit s'égaler. Quelle est la structure qu'il pose comme déterminant de l'acte? C'est la structure de la méprise du sujet supposé savoir. S'y égaler veut dire, il nous en offre deux possibilités:

S'égaler dans sa forme mentale c'est-à-dire se la représenter. C'est là une impasse parce que cette structure n'est pas "représentable". Elle fait irruption, elle n'est pas assez là et assez constante pour qu'on puisse la contempler, ce qui est la condition de toute représentation, que ça dure un certain temps; c'est pourquoi Lacan annonçait parmi ses derniers séminaires qu'il parlerait de la topologie du temps;

Ou bien s'y égaler quant à la position même du sujet en tant qu'inscrite dans le réel, c'est-à-dire par son acte, par son acte en tant qu'il serait capable de toucher au réel.

Ce qui occupe Lacan, c'est définir quelle position du sujet le rend capable de l'acte analytique. Qu'est-ce que ça veut dire que le psychanalyste est déterminé par la structure du sujet supposé savoir et pourquoi cela fait une question essentielle, on peut dire insoluble à la définition de ce qu'est le psychanalyste. Ça ne serait pas compliqué de définir le psychanalyste comme n'importe quel sujet si on pouvait le définir, comme on le fait à l'université, par <u>la prise d'un savoir</u>. Qu'est-que c'est qu'un diplôme sinon l'assurance que par apprentissage vous avez prise sur un savoir d'un certain niveau. Ça c'est écrit. Le concept c'est bien la capture, la méprise. Donc, enfin pour rigoler dans l'université: le premier étage, gradus, on l'appelle ainsi: "méprise". Dire que le psychanalyste au contraire est déterminé par la structure de la méprise c'est le situer comme incapable de cette qualification. Pas capable d'une prise sur le savoir mais seulement capable de méprise. ?Verdrijven?, terme que Lacan traduit par méprise et qui chez Freud renvoie aux actes symptomatiques. On se fourre le doigt dans l'oeil, le pied nous manque. On fait une erreur, on se trompe, la langue fourche: Allez donner un diplôme pour ça! Donc, pour Lacan ce qui détermine le psychanalyste c'est un rapport au savoir spécialement tordu puisque ce savoir là on ne l'attrape pas. C'est un savoir qui échappe. Non pas qui échappe d'une simple fuite, comme le savoir qu'il y aurait sur le "nous-même" auquel on n'a pas accès parce qu'il est à tout jamais fermé, retiré dans sa solitude du même et qui par là nous mène par le bout du nez et qui échappe, au sens où il déjoue et qui fait irruption par surprise quand on ne l'attend pas. Et par la méprise ne veut pas dire seulement qu'il s'en va. La méprise c'est le mode propre de la prise de ce savoir là. On ne l'attrape <u>que</u> par méprise. On n'y a accès qu'en se trompant. Donc, pour avoir accès à ce savoir là il faut essayer, faut qu'il y ait l'intention, et on est alors récompensé par la méprise, par une forme d'échec de ratage qui est justement là seule réussite que peut comporter le rapport [?à ce symbole?] C'est en quoi seule la dupe fait la méprise et que le non-dupe est justement incapable de la méprise qui donne accès à ce savoir. La méprise n'est pas la simple négation de la prise, au sens où ça échapperait, la méprise c'est la forme propre de la prise du savoir inconscient. Le sujet supposé savoir c'est une méprise à propos du savoir dont il s'agit. C'est par excellence la méprise qui couvre la méprise. C'est la méprise qui consiste à croire qu'un sujet sait ce savoir dont il s'agit. L'inconscient freudien c'est un nom pour dire qu'il se dit quelque chose sans qu'aucun sujet le sache. Le sujet supposé savoir c'est un pseudonyme de l'inconscient et l'apanage d'un sujet. Le sujet supposé savoir rétabli le sujet là où il n'a que faire, là où il y a trou ou béance dans le savoir. Là se place le sujet supposé savoir. On peut utiliser les lettres suivantes pour le dire: S

de grand A barré entre parenthèse et une barre de métaphore que j'écrirai au dessus grand S, petit s . Grand S pour abréger le Sujet supposé savoir. D'où l'exemple religieux que Lacan, dans ce texte va chercher dans la Bible, de ce qui se trouve s'écrire comme sentence sur le mur et qui n'est rien d'autre que du signifiant à lire; Qui est du savoir qui apparaît comme d'aucun sujet et ce n'est que par artifice qu'on l'attribue au tout puissant. En tout cas l'apologue que Lacan indique à ce propos, ce commentaire biblique dont il n'est pas difficile de s'imaginer qu'il fait partie de ce séminaire inexistant. Et c'est par là que le trou; le trou qui consiste en ce que ce signifiant vient là sur le mur on ne sait pas comme, et on ne sait pas d'où, ce trou est refermé du même coup dont on le rapporte, par l'artifice de cette attribution à Dieu-le-Père. Ainsi surmontons notre première métaphore d'une seconde, une seconde barre au dessus du sujet supposé savoir et nous écrirons NP comme abréviation du nom du père. Alors que le Sujet supposé savoir c'est, dans les termes de Lacan p20 dans sa proposition, une formation non d'artifice mais de veine, l'attribution au nom du père et cette inscription signifiante est d'artifice. Je relève qu'il emploie ce terme dans la méprise du Sujet supposé savoir. C'est là que je donne toute sa valeur à ces différences de ce qui est une formation de veines, et de ce qui est une formation d'artifice. Le Sujet supposé savoir ça se forme de l'expérience analytique elle-même, ça se forme de la pratique même de la méprise. On ne peut pas se défendre d'attribuer à un savoir déjà là. Tandis-que le Nom du Père c'est une formation d'artifice. A la dialectique du sujet supposé savoir et de l'inconscient, cette dialectique qui du savoir d'aucun sujet fait surgir l'illusion du savoir du sujet supposé savoir (on l'écrase) on substitue cette solution de facilité traditionnelle qu'est l'idole du nom du père. C'est là qu'il faut situer la critique lacanienne de l'infatuation analytique; qui n'est pas simple critique moralisante qui peut se recommander de la recherche passionnée de l'authenticité dont seraient animés des moralistes du grand siècle. L'infatuation qualifie exactement la position du psychanalyste qui se couvre du sujet supposé savoir, qui s'identifie à celui-ci, qui "se prend pour" et qui maçonne cette illusion par le Nom du Père. L'infatuation, dans la critique lacanienne, c'est le semblant propre aux psychanalystes, l'air de s'y connaître, l'air de le savoir déjà. Faisons comme si un sujet savait déjà tout ça. C'est la condition pour le premier point. Ce "faire comme si", c'est à ce prix qu'un savoir se produit à partir de la méprise de le savoir avant et c'est à soutenir de sa présence ce "comme si" que le psychanalyste soutient l'acte, son acte dont une béance fait la loi. C'est présent dans la moindre interprétation cette béance là à franchir, dans la moindre interprétation qui convertit l'indétermination du sujet en certitude éventuellement auraculaire. Dans chaque interprétation cette béance de l'acte se franchit. Le psychanalyste s'y prête sans le savoir. C'est un coup de dé, une interprétation. Un coup de dé qui fait semblant d'abolir le hasard et qui est en effet susceptible de se vérifier. A l'occasion le praticien débutant se paralyse de ne pas en savoir assez pour pouvoir interpréter à juste titre. Ça fait sa dignité aussi bien. C'est bien dans cette béance de l'acte que peut se situer l'examen de la passe qui vaut pour le praticien récent, pas pour celui où ce franchissement de la béance est devenu coutumier, de routine. Au moins pour celui en qui reste présent l'étonnement du premier franchissement de l'acte. C'est sur ce versant de l'acte que sur un versant sarcastique Lacan pouvait prendre prétexte pour qualifier la psychanalyse d'escroquerie; la dire d'escroquerie c'est une façon péjorative de parler de la béance qui fait la loi de l'acte analytique. Que le psychanalyste aussi est amené à parler sans savoir ou, de façon plus sympathique, Lacan pouvait qualifier la psychanalyse de pratique loufoque. Terme d'où dérive de le "louf" sans doute l'envers de "fou". Loufdingue de la psychanalyse c'est une façon, si on la jauge des critères du sujet supposé savoir, de marquer qu'il y a une faille, que seul cette acte scandaleux est susceptible de franchir. Sur la conversion que l'indétermination en certitude qui est, selon Lacan, le propre du passage à l'acte analytique. Passage à l'acte d'un type spécial puisque ce qui définit le passage à l'acte c'est de ne rien vouloir savoir de plus et de se précipiter dans l'acte qui est ici particulier à ce passage à l'acte analytique c'est que c'est une condition de savoir et dans cette condition de savoir il entre que le renoncement par le psychanalyste à opérer dans sa pratique en tant que sujet. Si le psychanalyste opère dans sa pratique pour en

savoir un peu plus sur lui-même, pour poursuivre son analyse par d'autres moyens comme certains en faisaient la théorie naguère et doivent continuer [à le faire]. Toute la théorie du contre-transfert ne fait que commenter ça, que les analyses où l'on opère comme analyste et que c'est la poursuite de sa propre analyse par d'autres moyens, alors là vraiment c'est une vraie escroquerie. Ici cette condition de savoir acquise pour l'autre suppose de la part de l'analyste qu'il ait son compte de savoir en ce qui concerne son être de sujet, s'il n'a pas son compte il faut qu'il reprenne une analyse.

Cette conversion de l'indétermination en certitude on ne la rencontre pas que dans l'acte analytique, on la rencontre dans la psychose. Je vous renvoie là dessus à ce passage des écrits page 538 où Lacan analyse ce que la psychiatrie classique appelle des phénomènes intuitifs. C'est ce passage précisément qui a inspiré le sujet des conférences de la section clinique qui ont lieu le mercredi soir tous les 15 jours (ce sera la deuxième conférence ce soir). Lisons posément: « *Remarquons que nous nous trouvons ici en présence de ces phénomènes que l'on a appelés à tort intuitifs, pour ce que l'effet de signification y anticipe sur le développement de celle-ci. Il s'agit en fait d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude (degré deuxième: signification de signification) prend un poids proportionnel au vide énigmatique qui se présente d'abord à la place de la signification elle-même.* » Nous avons ici articulé de façon rapide sans doute la transformation d'un vide en certitude. Je crois qu'il n'est pas inutile à la place où nous sommes au cours de cette année et aussi en référence à ces conférences qui ont toute leur importance dans le cadre de la section clinique, il n'est pas difficile d'arpenter cette petite construction de Lacan et qui semble très clairement se référer au schéma matriciel graphe du désir, à savoir à cette boucle rétroactive où nous situons au carrefour de droite le lieu du grand Autre et au carrefour de gauche l'effet de signification s(A). Vous savez que Lacan, pendant très longtemps a repérer les rapports du signifiant et du signifié à partir de ce schéma. La ligne qui est ici horizontale étant celle du signifiant et le vecteur rétroactif étant celui du signifié et qui comporte que, en dépit de toute intention de signification qui émerge en bas à droite, l'effet de signification s'ensuit sous la dépendance de ce lieu de l'Autre. Dépendance qu'un certain nombre de phénomènes psychotiques est supposé mettre en lumière de façon spécialement patente. Partout les phénomènes de xénopathie dont tel sujet peut être victime, l'autre se mettant alors dans le réel à lui adresser des messages. Je ne peux ici abréger toute la théorie des voix. Il s'agit d'une perturbation de ce fonctionnement, dans le cas de la psychose, et, au moment où au lieu qu'à gauche se produise l'effet de signification, à savoir "on sait de quoi ça parle", il se produit au contraire à cette place un autre effet qui est "on ne sait pas de quoi ça parle". On peut écrire cet effet: petit s - zéro, pour le moment de grand A.{ $s_0(A)$ } Nous allons écrire petit s - zéro pour indiquer le vide énigmatique de la signification. Ca doit être selon ce schéma dépendant de quelque chose qui a lieu au niveau du grand Autre. Ce vide énigmatique de la signification, supposons que c'est la façon dont apparaît sémantiquement pour le sujet la forclusion du Nom du Père. Et pourquoi pas, au moment où, à la place de l'Autre, surgit cette fonction que j'ai déjà évoquée la dernière fois, à savoir Un-Père dans le réel; c'est-à-dire ce qui est couvert par le semblant du Nom du Père. Lorsqu'apparaît à la place de l'Autre ce que nous allons écrire avec un grand "U", lorsque le Un apparaît à la place de l'Autre, supposons que nous avons cet effet dit de "vide énigmatique de la signification". Donc au lieu d'écrire $s_0(A)$ on peut écrie $s_0(U)$; ce que comporte tout effet de signification normal. Tout effet de signification normal, c'est la démonstration de Freud, comporte toujours la signification phallique, tandis qu'au niveau de l'Autre nous avons en effet le Nom du Père inscrit à la place de l'Autre. Voilà ce qui nous empêche d'avoir rapport avec le vide énigmatique de la signification c'est qu'en définitive quand il n'y a pas forclusion du Nom du Père nous avons rapport avec la signification du phallus. Chaque fois qu'on comprend quelque chose on a rapport avec la signification du phallus et c'est dépendant de l'inscription du Nom du Père au lieu de l'Autre. Et au contraire, lorqu'à la place de l'Autre il y a l'Un Père, surgit une signification spéciale que Lacan appelle le

vide énigmatique et qui consiste à "ne pas savoir ce que ça veut dire" C'est repérable en effet comme moment de franchissement, de mise en déclenchement d'une psychose, voire, de façon sporadique, à différents moments du décours d'une psychose. Ce qui est notable, c'est la notation que fait Lacan, c'est que sans doute y a-t-il ici, au niveau du vide énigmatique de la signification, sans doute y-a-t-il une indétermination de signification. Le sujet ne sait pas ce que veut dire un certain nombre de signes qui lui son adressé du monde. Mais en même temps, et de façon proportionnelle à ce vide il a en même temps la certitude que ça veut dire quelque chose. Il y a un vide de la signification au niveau du contenu, sinon que ça a la signification de la signification. A la mesure même qu'il ne sait pas ce que ça veut dire, il est sûr que ça veut dire quelque-chose. A cet égard nous avons comme un analogue, un analogue tordu de l'acte psychanalytique, au moins dans ce qui est cette inscription de l'indétermination comme certitude. On peut donner toute sa valeur à la différence entre vide et indétermination. Un élément supplémentaire, peut-être on pourrait dire là proprement relevant du registre de la psychose c'est qu'il s'agirait moins d'une indétermination que d'un vide. Mais c'est précisément ce que pourrait nous donner l'enquête de cette année des conférences de la section clinique. Une clinique fine de ces moments dits des phénomènes intuitifs, et pour cela il faut aller voir aussi dans la littérature classique de la psychiatrie, comment ces phénomènes intuitifs étaient relevé, il faut dire avec une exquise précision qui déjà se prête à beaucoup de constructions et dans cette clinique du détail déterminer les modalités où en effet il y a une différence entre vide et indétermination. C'est là sans doute que l'on peut donner sa valeur, comme l'a fait Eric Laurent dans la première conférence de l'année qu'il a donné il y a 15 jours et auquel j'ai assisté, à la phrase qu'il a souligné de Schreber et qui est mentionné par Lacan dans la Question préliminaire: « *Tout non sens s'annule* » qui est en effet relative à ce fonctionnement. Ca qualifie en effet un mode spécial de l'*aufhebung* du non-sens, disons propre à la psychose et où Lacan reconnaît la loi même du signifiant. Pourquoi est-ce la loi même du signifiant en même temps que ce soit le propre de la psychose. Tout non-sens s'annule veut dire précisément <u>tout fait sens</u> et ce qui s'ensuit précisément de cette signification de signification; quand cette certitude s'étend à l'ensemble de l'*umwelt* du sujet. En l'occurrence l'*umwelt* et l'*inenwelt* passent l'un dans l'autre. Quand ce phénomène intuitif s'étend à l'ensemble du perceptum du sujet alors tout fait sens. C'est l'idéal, l'idéal logico-positiviste en particulier, c'est-à-dire celui de Wingenstein dont Lacan laisse entendre dans le séminaire de l'Envers de la psychanalyse que le diagnostic de psychose serait sans doute spécialement approprié à son cas. L'idéal du logico-positiviste serait justement de créer une langue qui ne permettrait pas de formuler du non-sens. Wingenstein, si l'on suit Lacan, a réaliser sa psychose par les moyens de la logique mathématique. A cet égard remarquons qu'une langue où tout fait sens, c'est une langue sans métaphore dans la mesure où la métaphore joue précisément du non-sens. Qualifier la psychose par l'échec de la métaphore paternelle, on peut dire qu'elle se marque dans le discours même de Schreber et par l'absence notable de métaphore. Alors c'est pourquoi, bien entendu, il se pourrait que la psychanalyse soit une psychose. Lacan l'a marqué dès le début qu'il y a quelque-chose dans la psychanalyse d'une paranoïa dirigée. C'est-à-dire d'une relation artificielle où tout fait sens et c'est là que prend sa valeur précise du rappel de Lacan que si l'on retire l'oedipe de la psychanalyse alors on est dans le délire de Schreber. La métaphore du Nom-du-Père c'est ce que Freud a trouvé dans les ressources de la tradition pour empêcher la psychanalyse de virer à la psychose. Et c'est à cette place que Lacan ne s'est jamais contenté de l'oedipe, qu'il a toujours entendu aller au delà de l'oedipe. Il y en a un certain nombre qui s'imagine que cet au delà de l'oedipe adhérerait à on ne sait quel noire contrée... Pas du tout cet au delà de l'oedipe il est de l'orientation de l'enseignement de Lacan et en particulier lorsque à la place de ce recours de Freud à la tradition Juive, Chrétienne, Lacan entend placé la théorie de la méprise du sujet supposé savoir et sans doute elle ne suffit pas ou encore la théorie de l'acte analytique. La théorie de l'acte analytique chez Lacan est au-delà de l'oedipe. C'est une théorie que Freud n'a pas pu développer parce que son recours au Nom-du-Père lui a fermé la voie. C'est une théorie qui permet de rétablir sans le recours au

Nom-du-Père qu'il y a du non sens, qu'il y a du savoir qui n'est d'aucun sujet. Et c'est précisément ce savoir qui n'est d'aucun sujet qu'on appelle à l'occasion la vérité. Je vais m'en tenir là pour aujourd'hui et poursuivre ça la semaine prochaine.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
Jacques-Alain MILLER
IV

11 décembre 1991

Le père est partout, partout! comme le dit à peu près saint Augustin, nous, nous vivons, nous respirons, nous nous mouvons dans le père; et c'est le premier des semblants dont nous essayons de percer la nature. Une autre façon de le dire c'est que nous subissons, quoique nous en ayons, le régime œdipien, au sens mécanique du mot "régime" et au sens, au sens aussi bien politique! C'est un régime qui, qui nous oblige, quoique nous en ayons, à agir au nom de l’Un. Et même quand, même quand l'Un s'en va, eh bien les, les quatre Discours de Lacan sont faits pour le montrer, même quand l’un s'en va il reste sa place, y compris, y compris dans ce que nous appelons avec lui "le discours analytique" : La place de l'Un reste derrière lui et elle conserve quelque chose de l’Un. Et même écrire à la place de l’Un le fameux objet petit (a) n'empêche pas que, que l'ombre de l’Un tombe sur lui! Et diriger la cure au nom de l'objet petit (a) n'échappe pas, n'échappe pas forcément ou même n'échappe pas du tout au régime œdipien! Cet objet petit (a) d'ailleurs n'est pas le fin mot, c'est pas le fin mot de Lacan, cet objet petit (a) est suspect, il est suspect de conserver dans ce qu'il emporte avec lui, il est suspect de conserver beaucoup, l'essentiel de ce régime œdipien. Et, Lacan a fait précisément son Séminaire "Encore" pour, pour marquer que cet objet petit (a) ne saurait être ce fin mot Nous sommes malades de, nous sommes malades de l'Un, et malades de, de faire de l'Autre -l'Un. Ça n'est pas, semble-t-il, le cas de, de toutes les civilisations, et c'est pourquoi j'ai accentué la dernière fois ce que nous tenons, ce que la psychanalyse tient de la tradition particulière où elle est inscrite! C'est pas pour faire des références culturelles que nous évoquons la religion, saint Augustin, la Bible, c'est pour avoir chance de saisir quelque chose de ce que nous faisons dans la psychanalyse. Il y a des traditions qui, qui ont échappé au nom du père. C'est la valeur par exemple de la référence au bouddhisme où on est dans, dans le régime d'un divin multiple irréductible à l'unité. Et il semble bien que le divin ait commencé comme ça, plutôt par des dieux -il est possible même que le bouddhisme échappe même au divin -mais qu'il ait commencé par des dieux dans l'Antiquité grecque et romaine, avant qu'on les mette en ordre, avant qu'on établisse la hiérarchie et que on en choisisse douze pour faire l'Olympe! C'est le résultat d'une opération politique, l'Olympe. Et ça n'a pas empêché la mythologie de conserver dans les coins, dans tous les coins, une foultitude de petits dieux et de petites déesses et de petites nymphes qui, sur quoi on peut toujours tomber au détour du chemin et qui n'obéissent pas à cette Olympe de douze. Il y a toujours là une petite garce qui, enfin, ne suit pas le règlement Et c'est d'ailleurs spécialement à celle-là que Zeus porte un intérêt soutenu. Et, on les rencontre donc par hasard au détour du chemin, et on fait" ah! ", un "ah!" d'émotion, peut-être d'effroi ou de, d'un d'imprévu de l'amour. C'est un temps où on aimait la surprise. Et la surprise c'est disons une catégorie qui, qui met en difficulté le régime œdipien. Est-ce qu'on aime la surprise ou est-ce qu'on l'abhorre? Est-ce que, est-ce qu'on aime surprendre? Le goût de Lacan ne fait pas de doute, ça n'est pas le goût classique qui est fait de régularité, qui tire ses effets des nuances de l'automaton. Le goût de Lacan en effet va vers le baroque qui fatigue sans doute à force de cultiver la surprise. Et ça m'était apparu assez évident pour que, aux beaux temps de l'École freudienne de Paris (si je me souviens bien), j'aille faire une petite causerie sur "Lacan baroque", et à quoi il avait donné sa sanction précisément dans, dans ce qui est devenu un chapitre du "Séminaire XX" : Il s'est reconnu dans "Lacan baroque".

Cet œdipien, Lacan nous a sérieusement facilité les choses pour lui donner sa place en, en imaginant de, de l'écrire en termes logiques de la quantification. Ça, ça se ramène à faire coexister simultanément -ça, c'est une fonction temporelle qui est cachée au cœur de, de cette logique de simultané - à faire coexister "tous" d'un côté et "Un" de l'autre: Tous pareils, Un différent Si on prend ça ensemble, ça ne tient pas, c'est une contradiction. Faudrait voir à savoir si cet Un fait partie des tous pareils ou si -pas. Et il se pourrait aussi que cet Un là il ait une double face, qu'il, qu'il se permette une double appartenance d'un côté et de l'autre. D'un côté c'est "Tous comme un seul homme". On ne dit jamais "Tous comme une

seule femme". Remarquez, si je faisais cette, cette diatribe dans une université américaine, il faudrait sans doute que je le dise puisque, comme vous savez, là-bas quand on veut être politiquement correct, eh bien il faut par exemple pas attribuer le sexe masculin au bon Dieu! Il ne faut pas dire "Dieu, il", il faut alterner et dire tantôt "Dieu, il" et tantôt "Dieu, elle". Vous croyez que je rigole! Pas du tout! On fait cours comme ça et on imprime des livres comme ça! Il Y a certains nombre de censeurs d'ailleurs pour compter s'il y a bien le même nombre de "il" et de "elle"! Enfin, il faut dire, c'est la connerie absolue! C'est vraiment faire entrer au nom du "nous les femmes", c'est justement faire entrer ce qui aurait peut-être une chance d'échapper au régime œdipien, de le faire entrer de force dans cette logique-là. D'ailleurs pour l'expérience que j'en ai. il n'y a pas plus féroce défenseur du régime œdipien que les dames. Et d'un côté donc le "comme un seul homme", que les dames ont volontiers sur leur bannière, et de l'autre l'"Un qui s'excepte". Mais donc on se demande quel rapport il entretient avec le "tous". parce que si ce "tous" est un vrai "tous", faut qu'il y soit aussi! La loi est la même pour tous. C'est, on peut le dire. Ce qui définit, au moins à partir de la Révolution française -cette Révolution enfin qui a été faite dans, dans ce périmètre, il y a deux siècles. à partir du mois de juillet, un mois de juillet où il faisait très chaud -l'essence du droit à partir de là c'est ça : C'est une conquête en effet de. de croire avoir supprimé l'exception. Et finalement, ils ont essayé de garder l'exception pendant un petit moment. et puis finalement ils lui ont coupé le cou -à l'exception. Peu importe les détails. Mais évidemment, étant donné qu'ils lui coupaient le cou, ils se sont mis tous à se couper le cou les uns les autres, pour être pareils! Au fond le sujet du droit, pour éviter qu'on lui coupe le cou, il baisse la tête. C'est ce que Lacan appelait le "cervice" (avec un c). Seulement le régime du "tous pareils", non seulement il n'échappe pas au régime œdipien mais il le constitue à proprement parler. C'est précisément lorsque on impose le "tous pareils", le "pas une seule tête qui dépasse", c'est précisément quand on quand on abhorre la surprise, quand on -dès qu'il y a une surprise on l'écrase sous le talon -pas forcément le talon de la botte, ça peut être un talon aiguille -eh bien on ne rend que d'autant plus nécessaire, d'autant plus intense, d'autant plus inévitable le surgissement de l'Un, aux applaudissements précisément de tous. Et c'est ainsi qu'après avoir coupé le cou enfin là au roi serrurier, enfin, ce pauvre Louis XVI, enfin qui était, était il faut dire en effet, un incapable -et d'ailleurs Edmund Burke quand il a visité la Cour de Versailles c'est pas devant le roi qu'il est tombé en admiration. il est tombé en admiration devant Marie-Antoinette et il a écrit une page d'anglais sublime sur cette apparition -mais on commence par couper le cou à un innocent -enfin même si il était coupable d'entente avec l'ennemi, c'est vrai bon -pour supprimer les exceptions, et on se retrouve avec Napoléon Bonaparte! Il faut quand même s'apercevoir qu'il y a une liaison, une connexion, comme nous disons, une consécution imparable, et que, que si on met trop de poids sur la balance du premier côté, eh bien on finit par avoir sur le rab un maître, un vrai!
Dans cette affaire de, des semblants, et spécialement du semblant du père, la clinique passe dans la politique! Et les formules de Lacan nous, nous aident enfin à situer les tensions qui structurent notre monde politique. Il faut là enfin que, que je me réfère à un auteur qui ne vous dira sans doute rien mais -mal vu dans le domaine de la théorie politique -mais qui a, qui a bien aperçu cette logique à l'œuvre dans l'agrégation humaine. C'est, c'est le nommé Cari Schmitt -j'ose à peine le dire, c'était un ami de Heidegger et ce qui a fait beaucoup de mal à la lecture de son œuvre c'est que, du côté de 1933 et un petit peu après. il semble s'être fourré le doigt dans l'œil, et c'est plus grave quand on est un juriste que quand on est le philosophe du retour aux Grecs. Il semble avoir prêté sa plume à un certain nombre de considérations constitutionnelles et législatives qui ne sont pas du meilleur goût; et quand c'est devenu quand même un peu excessif même pour un juriste à l'estomac d'autruche, il s'est, semble-t-il, un peu. il a pris ses distances qui lui ont valu quelques difficultés après la guerre, mais enfin il a continué. il a continué son travail. Évidemment, c'est pas parfaitement recommandable! Et comme en plus c'est un anti-libéral acharné, ce qui domine depuis lors ne lui a pas fait de cadeau! Et c'est peut-être ce qui explique que, je ne sais pas comment dans, dans le milieu psychanalytique -en tout cas en Italie. et c'est passé un petit peu en France -on se réfère tout le temps au contraire à Kelsen, enfin pour eux qui essayent de, de marier la psychanalyse et le droit. Kelsen au contraire il est parfaitement

recommandable! C'est, c'est le promoteur de ce qu'on appelle dans le jargon juridique le "normativisme". Lui, c'est le partisan de "tous comme un seul homme", du "tous pareils". de la norme. Et c'est vraiment un trait à analyser que les psychanalystes, il yen a pas tellement, il faut le dire qui sont- je mets à part Pierre Legendre qui lui n'est pas de, de ce côté-là, qui a poursuivi ses. ses élucubrations dans son. dans son registre propre, et j'ai gardé le meilleur souvenir de son ouvrage "L'amour du censeur" -mais pour les, ceux qui se sont intéressés, peu nombreux à, aux rapports de la psychanalyse et du droit, on se demande comment ils sont arrivés à faire de Kelsen le nec plus ultra de la réflexion politique. Kelsen c'est un partisan de la formule du côté gauche, si je puis dire, c'est-à-dire du "pour tous". J'imagine que ce qui définit, ce qui permet au groupe de se sustenter, de se soutenir, c'est le "pour tous"! Et il en tire d'ailleurs d'une façon impeccable (c'est un esprit remarquable) la conséquence que, que l'état qui convient "c'est un état (selon sa formule) qui administre el. ne gouverne pas". Et on peut même imaginer que c'est l'espoir des temps modernes; que l'ère proprement démocratique ce serait une ère où on administre et où on ne gouverne pas. Et d'ailleurs on est en train, avec un certain nombre de difficultés, de nous fabriquer une Europe où ce serait l'administration au poste de commandement, en s'imaginant que, qu'il n'y a plus lieu de gouverner, que ça c'était pour, que c'était quand on était des sauvages, mais que maintenant, policés comme nous sommes, il suffit de mettre en place enfin des commissions d'experts qui définiront le bien commun. C'est, si on peut rapprocher ça des Discours de Lacan, c'est en effet S_2 (le savoir) à la place de l'Un. Tous les exemples selon quoi ce savoir à la place de l'Un se met régulièrement le doigt dans l'œil, on n'arrive pas du tout enfin à ébranler là une conviction qui est d'un autre d'ordre que, qu'empirique!
Eh bien, le maudit car Schmitt il avait quand même vu autre chose. Lui c'est, c'est le théoricien politique de la formule du côté droit, de la formule -Il existe au-moins-un qui n'est pas comme tous -et on a appelé ça, pour l'opposer au normativisme, le "décisionnisme", théorie politique qui est tout entière construite sur... comme une théorie de la décision. Et la seule qui soit intéressante comme décision, c'est celle qui est précisément hors nonnes, c'est quand il ya un "fading" des nonnes, quand, quand le droit ne répond plus, quand le droit est dans l'escalier en train de faire les étages pour que tout soit bien briqué, alors faut quand même qu'il y ait quelqu'un qui réponde au téléphone. Pour lui, c'est ça qui compte. Ce qui est au cœur de l'ordre politique, c'est: Quelle est l'instance qui répond quand il se produit ce qu'il appelle la "situation exceptionnelle"? Et il fait valoir que ce qui compte en politique, pour penser la politique, c'est l'exception et non pas la nonne. Qui décide quand il n'y a plus de nonnes? Et comme son style même est, il faut dire, décisionnel ou décisif, c'est à la première ligne de son traité -bref traité, c'est pas, c'est loin d'être un pavé, c'est un essai resté célèbre depuis 1922, resté au moins de référence depuis 1922 -c'est dès la première phrase qu'il pose sa thèse: "Souveran ist wer über der Ausnahme, Zustand entscheidet"(?) (Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle). C'est, on peut dire que c'est d'actualité, d'actualité quand précisément nous assistons, enfin, au combat du droit de tous et du... de l'État qui serait pure administration avec les tenants, ceux qui conservent la conviction qu'il y a dans la politique autre chose que l'administration et qui est de l'ordre de la souveraineté, et qui, qui se rendent compte qu'en, qu'en essayant, en croyant pouvoir bouffer la souveraineté par l'administration, eh bien! il ya un certain nombre de risques qu'on encourt. Et comme les Anglais en particulier, eux, ont gardé un souvenir, je m'empresse de le dire, cuisant de Napoléon Bonaparte, eh bien en effet ils y regardent à deux fois! Et la logique indique de, de ne pas se presser de leur donner si vite tort! L'Europe administrative promet, promettrait le retour du maître, d'un vrai! Et je ne vois pas pourquoi on serait obligé d'avoir des sympathies pour, pour cette, cette idéologie libérale qui voudrait enfin dépolitiser le groupe humain, qui s'imagine pouvoir neutraliser le rapport intersubjectif. Ça fait penser à la soi-disant neutralité analytique. Il faut bien savoir que, que cette Europe-là elle serait spécialement antipathique pour, pour la psychanalyse, et que nous sommes déjà obligés d'avoir quand même un petit œil sur les couloirs de... où se manigancent enfin ces accords d'experts, parce que on ne voit pas pourquoi ça ne les travaillerait pas à un moment donné de nous coller un règlement de la psychanalyse qui aurait pour effet, comme c'est déjà le cas en Allemagne par exemple, de, de l'éventer, de la, la résorber, et puis on continue d'appeler autre

chose de ce nom-là pour que personne ne s'aperçoive qu'elle est morte! Heureusement, d'un peu plus loin il y a de meilleures nouvelles, et un groupe de nos amis revenus de Moscou il y a deux jours témoigne que là-bas c'est pas à la nonne qu'on aspire, et que ils ont réuni tout simplement deux cent cinquante personnes en plein Moscou pour, passionnés d'apprendre un petit quelque chose de Freud et de Lacan, alors même que ces ouvrages ils ne les ont pas, il ne les ont pas à leur disposition. Mais soyons rassurés, l'ambassade de France fait traduire le dictionnaire de Laplanche et Pontalis -enfin, les bras vous en tombent! -alors avec ça au moins les concepts seront à l'alignement! Enfin c'est, c'est comique, il faut dire. Oui! Où en étais-je?
Alors, Cari Schmitt a vu quelque chose qui est contesté mais qui a sa vérité! C'est que le concept même de "souveraineté", dont il fait le cœur de l'ordre politique, est d'origine théologique. Et c'est pourquoi enfin cet essai fulgurant il l'a appelé "Théologie politique". Et, enfin ça appellerait une théologie psychanalytique. Si quelqu'un a eu l'acuité de percevoir ce qui de la théologie est passée dans la psychanalyse, s'est transposé dans la psychanalyse, c'est Lacan! C'est le Cari Schmitt de, de la psychanalyse, si je puis dire. Cari Schmitt met l'accent, comme nous disons familièrement -lui il le met vraiment parce que il écrit quelque chose de mince et de coupant qui a ça comme axe -que il y a eu transposition du religieux en politique, et que la sécularisation eh bien! n'a fait que transférer, déguiser Dieu-le-Père, et que sans le savoir, en croyant être athée, en croyant avoir supprimé l'exception, en fait nous sommes toujours sous son règne. Et c'est pour ça qu'il n'y croit pas par exemple que, qu'on puisse substituer la légalité à la légitimité. La légalité c'est un terme qui ressortit du "pour tous, la loi est la même". La légitimité elle ressortit au contraire à l'autre côté de, de cette ligne où nous faisons coexister les deux formules du régime œdipien. Évidemment, je dois avouer que, que le rappeler peut paraître inquiétant à ceux qui se souviennent que Charles Maurras par exemple n'a pas manqué d'opposer ces deux concepts à la "démocrassouille". Mais enfin, il faut bien dire que tout ça a pris depuis une forme apaisée qui inspire nos institutions actuelles. Le rédacteur principal de la constitution actuelle de la République française, Monsieur René Capitan, avait la plus grande admiration théorique pour Cari Schmitt! Et c'est précisément cette, cette conception qui inspire le fameux article 16 de ce texte, qui précisément prévoit qu'en cas de situation exceptionnelle le président de la République peut suspendre l'application du "pour tous", qu'il peut suspendre la légalité. Nous vivons, nous vivons sous ce régime-là (peut-être, pour plus très longtemps d'ailleurs), mais apercevons-nous que ces formules de Lacan permettent de déchiffrer, enfin d'ordonner quelques unes des luttes qui agitent le monde contemporain. Ça, ça fait qu'en effet l'instance de souveraineté se trouve de quelque façon en marge. Il n'empêche que comme citoyen le détenteur de cette souveraineté soit soumis au "pour tous" : il paye ses impôts, si il bousille quelqu'un il est, il doit en rendre compte devant les tribunaux après qu'on ait dans les formes suspendu son, son immunité.
Et d'un autre côté, il est en effet "un en moins" par rapport à cette norme, à la nonne où nous sommes tous. Pour arriver à reproduire ça, n'est-ce pas? ce que nous acceptons de ce régime invraisemblable -comme tous d'ailleurs! enfin je -je n'en prône aucun -si, si nous l'acceptons ainsi c'est que -enfin il faut dire jusqu'à présent l'usage qui a été fait de, des pouvoirs d'exception est resté dans certaines limites -mais avant, si nous l'acceptons ainsi c'est, il faut le dire, par sentiment d'appartenance à une même communauté qui... et qu'avant de penser qu'on puisse déléguer à une communauté plus vaste, non pas le pouvoir de faire des normes mais de constituer une instance hors normes, il y a en effet un très grand pas. Et on ne fait ce pas que si on s'imagine, on le fait les yeux fermés que si on s'imagine que il n'y a qu'administration de nos jours, que nous sommes dans l'ère post-politique. Et si on le croit, je disais, on se prépare des désenchantements, pour reprendre l'expression fameuse de Max Weber "le désenchantement du monde", par quoi il qualifiait le processus de sécularisation des temps modernes. Et au fond, ça ne donne pas confiance, un pouvoir qui, qui s'imagine qu'il n'y a qu'administration. Ça n'est pas qu'il soit impossible de déplacer la souveraineté, mais il faudrait au moins reconnaître le problème! Au fond, je dois dire il y a quelqu'un -sans doute qui se fait mal comprendre parce que c'est une personne qui... en effet peu sociale et qui prend un certain plaisir à, à énerver tous les messieurs -il Y a une

personne quand même qui a bien vu ça à sa façon, c'est Margaret Thatcher, il faut le dire, c'est-à-dire la seule femme au milieu de tous ces bonshommes! Elle, faut le constater, elle connait beaucoup mieux qu'eux le nom du père, et évidemment ça ne leur fait pas tellement plaisir de, de se faire rappeler tout Je temps enfin qu'ils n'en n'ont pas! Mais ça reste, c'est là que on peut tout de même s'apercevoir que il n'y a pas de neutralisation totale de la différence des sexes en politique, n'est-ce pas?
Alors, cette instance d'exception telle que, telle que Schmitt la définit, c'est celle qui a le pouvoir, le pouvoir légal d'abolir la législation en vigueur, et que les efforts de l'État de droit -on en a plein la bouche de l'État de droit -pour évacuer le problème de la souveraineté, en fait reposent sur une méconnaissance de ce qui fonde, ce qui fonde le groupe à cet égard, à savoir une décision (le groupe comme politique) à savoir une décision. Ah! on peut dire: Des exceptions il y en a pas beaucoup! La plupart du temps qu'est-c:e qu'on décide dans un gouvernement? On décide du prix du ticket de métro, dans l'ensemble; on vend ici, on rachète là, on fabrique un train, un avion. Bon. Pas besoin de politique pour ça! Eh bien, le point de vue de Carl Schmitt, qui me paraît frappé au coin du bon sens, c'est que quand même l'exception est beaucoup plus intéressante que la norme. Et que c'est précisément dans ce "quelque chose d'incommensurable", comme il dit, c'est dans ce "quelque chose d'incommensurable" que réside la clef de l'ordre politique. Alors évidemment, il en a tiré, il en a tiré les pires conséquences: une certaine sympathie pour un type à moustaches qui est arrivé, qui est arrivé là, enfin qui, comme différent -il l'était certainement- et qui a, qui a fichu à la porte la République de Weimar comme, comme le Christ chassant les marchands du Temple, et aussitôt le bon Carl Schmitt y a reconnu, enfin, quelqu'un capable d'incarner la souveraineté dans la situation exceptionnelle. Ouh! Nous ne sommes pas pour! Ça n'enlève rien à la pertinence de sa conception, la pertinence de la conception qui, qui rétablit dans la théorie politique majoritairement normaliste (Etat de droit etc.) qui rétablit la place enfin de l'au-moins-un, à condition qu'on saisisse bien ce que ça veut dire, n'est-ce-pas? C'est que plus on vissera la norme et plus on payera le prix par le retour du maître. Et c'est pourquoi -tiens! par exemple c'est pourquoi le Département de Psychanalyse est si mal organisé, pourquoi on ne s'y retrouve pas! C'est pourquoi j'ai vu des étudiants pleurer pour avoir des notes, et évidemment on ne leur en mettait pas! C'est que pour que ça fonctionne juste comme il faut, il faut que ça fonctionne un peu mal, faut qu'il y ait assez de ratés! Il faut que la norme se desserre juste assez pour faire place à la normale, pour éviter le retour si... -à moins qu'on ne le souhaite! -et qu'il faut ...c'est pourquoi Lacan disait de son École que, qu'elle serait "infonctionnable" et que il ne s'agissait pas enfin d'obtenir l'optimum, le rendement parfait, et de laisser place à, à ce qu'on sache dans l'administration fermer les yeux, laisser faire. Je dirais même que quelques passe-droits ne font pas de mal fondamentalement, n'est-ce pas? Quelques passe-droits, parce que ça a déjà, le passe-droit ça a la fonction dans le "pour tous" justement d'introduire un petit espace de respiration et d'éviter alors le grand grand passe-droit, vaut mieux beaucoup de petit passe-droits! Et ceux qui l'ont bien compris par exemple, ce sont les Italiens! Ça ne fonctionne que par passe-droits, j'en avais des témoignages récents: Une personne se présentant devant tel fonctionnaire italien qui l'a pris en sympathie, et cette personne voulait obtenir quelque chose mais disait, disait pas ce qu'il fallait selon la norme, eh ben le fonctionnaire lui disait: " Surtout ne dites pas ça! " et il lui refaisait son discours à mesure et de façon très très judicieuse. Bon. Eh bien il vaut mieux ça que Mussolini, ils ont compris ça. Je ne fais pas l'éloge du passe-droit –oui ! Hein ? comme-ci comme-ça! Mais si vous voulez, si je m'anime un peu pour le passe-droit c'est que moi-même j'ai eu beaucoup de mal à m'y faire au passe-droit. Là, justement enfin je, certainement j'ai beaucoup de sympathie pour le "pour tous". Et c'est, c'est l'âge venant, et l'expérience, et puis, expérience faite, et puis -c'est vrai que moi ce que, ce que j'ai aimé c'est la Révolution française, c'est bien connu, je l'ai déjà rappelé, mais ce qui m'a quand même tourmenté c'est, qu'en effet, ce qui a suivi, dont pendant un temps on peut dire ça n'a rien à voir, et puis on en vient à comprendre, et Lacan y aide il faut dire, on vient à comprendre qu'il ya entre ces deux faces -la face Robespierre et la face Bonaparte -qu'il y a une connexion inévitable et que, enfin il faut savoir ce qu'on veut hein? Bon.

Alors, où en sommes-nous? Cari Schmitt, Cari Schmitt au fond pose (on va finir avec Carl Schmitt) pose ceci que tous les Ge le cite) : "Tous les concepts prégnants (c'est aussi une aventure qui a, qui peut susciter de l'enthousiasme, celle de Napoléon Bonaparte, mais si on veut éviter ça, si on veut aussi éviter les patatrras, comme on a vu, dans l'État de la norme, quand l'Union soviétique défunte où Lacan voyait l'incarnation même de l'Etat universitaire. de l'Etat qui répond à, au discours universitaire de la bureaucratie pour l'appeler par le nom que le trotskisme avait bien mis en valeur, après l'emploi qui était aussi celui de Lénine -eh bien desserrer, alors évidemment cet Etat de la norme était, plus vous serrez la norme, plus aussi vous avez certains types de passe-droits qui s'appellent corruption, qui n'ont rien à voir avec le passe-droit aimable enfin dont je faisais, je faisais état tout à l'heure si je puis dire, et qui tient à la complaisance enfin de mettre sur un papier un tampon quand ça peut, quand ça peut aider quelqu'un traduction de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés". Et au fond, ça me paraît, même si c'est donc une thèse contestée, indiquer une direction qui a toute sa pertinence et où l'Aufkllirung est aveugle par la haine de l'exception qui caractérise le règne de la raison. C’est toujours une erreur, me semble-t-il l'anti-exceptionnalisme: On ne va pas faire une exception pour vous! Voilà ce que dit la voix du "pour tous". Au fond ça repose sur l'idée, fausse, que tous les cas sont pareils! Et c'est le régime de l'"unien", comme l'appelle Lacan, l'unien où on s'emmerde, parce qu'on a réussi à faire que tous les cas soient pareils. et qu'à ce moment-là en effet, c'est en ordre, les machines parlent aux machines. Encore que, quand je dis ça; oui, je date d'avant ces ordinateurs intelligents, enfin qui, qui sont à l'occasion capables de plus de nuances!

Je dois dire là, j'ai l'occasion de voir fonctionner très régulièrement des imprimantes qui tirent du papier, c'est vraiment, il y a des effets de surprise saisissants quand on voit une machine refuser. refuser de tirer les choses. vous envoyer des... être de plus en plus exigeante sur les instructions qu'il faut lui donner: elle commence par exiger qu'on appuie sur trois boulons de plus el puis -on le fait -le coup d'après c'est six, c'est douze, et puis on appelle le connaisseur en informatique qui arrive et qui dit "Oui, maintenant elle s'est mordue la queue, elle va en demander toujours plus, il faut arrêter ça. " Bon. Au fond enfin on a l'impression de l'insatisfaction croissante de cette machine, qui à la fois exige d'elle-même toujours davantage mais de vous aussi, et on a l'impression là d'avoir une, enfin on se demande comment hystériser cette machine, à se demander si c'est ce qu'on envoie comme ça qui fait ça, et qui ensuite après des manipulations bizarres par le, le charmant informaticien, a l'air de s'apaiser pendant un temps; là elle a exigé de nouveau trois manœuvres de plus, mais ça en est resté là. el suspendu, pour voir si, si... Je dois dire que c'est un ignare qui parle là, en effet là j'employais le mot de "machine" avec des références enfin vieillottes il faut dire. Bon.

Alors, s'il y a quand même quelque chose à quoi il faut donner place dans la psychanalyse, c'est à ceci que tous les cas sont différents, qu'il vaut beaucoup mieux fonctionner avec l'axiome, la règle avec la norme: Tous les cas sont différents; c'est jamais pareil aujourd'hui, hier et demain et untel c'est jamais pareil qu'un tel. Sans doute est-ce plus fatigant, encore que je me demande, mais c'est aussi tellement plus intéressant! Et ça vaut quand même mieux que entre pour tous se creuser la cervelle pour savoir comment rétablir, faire circuler un peu de désir dans tout ça? Il n'y a qu'une seule façon. il faut dire. c'est, c'est d'échapper au "pour tous" et en même temps, du même coup justement, au "moins-un" ou au "plus-un" que ça appelle inévitablement.

Alors l'idée que Dieu c'est un roi, on la trouve déjà chez Descartes, en toutes lettres, et Descartes qui ne s'en laissait pas compter là-dessus considérait que c'était par un "flat", par une décision -certainement en situation exceptionnelle: la création du monde, il est difficile d'imaginer plus exceptionnel! -que c'était par un "fiat", une décision, que Dieu avait créé la vérité, enfin il appelait ça "les vérités éternelles". C'est-à-dire qu'il avait l'idée, comme ceux non pas du siècle des Lumières mais comme ceux du siècle d'avant dit "siècle du Génie".

il avait l'idée, comme le formule, comme le formule Hobbes, que l'autorité l'emporte sur la vérité; comme dit Hobbes dans le "Léviathan" (c'est dans Schmitt) : "Auloritas non veritas facit legem" (c'est l'autorité et non la vérité qui a failla loi). Donc, Dieu c'est un roi et roi c'est quelque chose de Dieu, voilà

au moins quelles sont de façon claire les racines de la politique des temps modernes; et ça n'est pas en coupant la tête du roi -et on l'a fait en Angleterre aussi, rappelons-le -ça n'est pas en faisant ça que on coupe les adhérences avec l'âge théologique. C'est une conception positiviste c'est la conception corn tienne qui a mis ça au point là sous Bonaparte, enfin il y a une plaque, si mon souvenir est bon -c'est la conception positiviste que à l'âge théologique succéderait l'âge scientifique. Bien sûr il y a le discours de la science, mais ce dans quoi nous baignons ça n'est pas l'âge post-théologique. Encore un effort pour entrer dans l'âge post-théologique! Et à le croire, comme le croit presque tout le monde, à croire que maintenant avec le libéralisme nous sommes sortis de ce l'âge des cavernes. eh bien à le croire, je disais, on se prépare des... quelques désenchantements.
Et donc je crois avoir animé, j'espère avoir animé ici un peu la notion que... de la solidarité qu'il y a entre l'homogénéité, l'homogénéisation à tous crins et le surgissement de l'hétérogène sous la forme enfin, si je puis dire, d'une exception compacte!
A cela s'oppose, à ce binaire s'oppose, du côté que Lacan a appelé "féminin", s'oppose la série, l'énumération, le multiple qui ne fait pas un tout, et qui est à la fois chacun pour soi et aussi vérification, nécessité de vérification. Si on est de ce côté-là obligé de vérifier, c'est justement parce qu'il y a pas mal de semblants, et pas mal même de ce qu'on appelle des "faux-semblants"! Comme je l'ai rappelé, nous n'avons plus l'usage du mot "semblant" dans le style classique, nous sommes amenés à, à devoir en l'employant, nous avons perdu le sens même de l'expression "faux-semblant", nous avons l'impression que c'est un, que c'est un doublet, que c'est une redondance. Et nous n'allons pas revenir à, il faut définir d'autres semblants sur cette série, sur cette énumération. Une hystérique, W1e hystérique n'est pas une femme! Une hystérique en tant que telle n'est pas une femme. Bien entendu, par certains aspects elle peut en être une, mais dans sa définition une hystérique n'est pas une femme! Bon. Je laisse ça pour un peu après. Pour ça, je m'avancerai sur ce terrain à pas de colombe! Là, parlant de ces affaires d'Etat, on peut chausser des bottes, mais sur cet autre, cet autre semblant, il faut le ménager, parce que là aussi sinon, il y a des retours cruels pour le briseur de tabous. Et Lacan en a connu quelque chose parce que il a quand même suscité sur son flanc une fronde féminine derrière la -W1e sorte de divinité maternelle enfin qui, qui est arrivée sur "le flanc (entre guillemets) de Dieu-le-Père", enfin conçu comme ça dès lors; dès lors que, enfin pour l'appeler par son nom -Françoise Dolto -dont je dois dire j'ai gardé, sauf pour une période brève, j'ai gardé le meilleur souvenir d'elle, elle et sa poupée-fleur, Évidemment elle s'est trouvée, sans doute contre son gré, agglomérée à la fois d'ailleurs à une sorte de parti féminin dans l'École de Lacan, contre son gré certainement, et en même temps de rendre patent enfin la... faut dire une certaine complicité, peu dangereuse parce que si évidente, entre la psychanalyse et la religion. Enfin ça continue! A peine il sort un ouvrage illustré sur Lacan, il en sort un, il sort les "Mémoires" de jeune fille, je ne sais pas, enfin de l'enfance de Dolto, et puis ça, ça va peut-être continuer comme ça cahin-caha enfin le... Bon.
Alors, je disais donc, l'articulation entre l'homogénéisation, enfin, entre le "pour tous" et ce surgissement d'W1e exception à double appartenance en quelque sorte. Eh bien, ça n'est pas par hasard, comme dirait l'autre, que, que Lacan ait commencé son "Séminaire inexistant" -séminaire dont il savait en le commençant, en en prononçant le premier mot il savait déjà que ce serait un séminaire inexistant, en tout cas qu'il interromprait à la fin de son œuvre -par l'angoisse! L'angoisse c'est une exception parmi les affects. C'est ainsi que Freud le premier la présente et ce que Lacan, lecteur de Freud, souligne, non pas invente, non pas découpe, mais souligne, quand il dit: C'est "l'affect qui ne trompe pas".
Tous les affects trompent: "le senti/ment", comme disait Lacan. Là, il Y a un "pour tous". Et on peut même mettre dans ce lot le signifiant aussi! Le signifiant et les affects trompent, si bien qu'on ne les attrape que par méprise, si vous vous souvenez de ce que j'ai développé la fois dernière à partir de ce texte de Lacan "La méprise du sujet supposé savoir", sur lequel d'ailleurs notre ami Alain Merlet, connu d'un certain nombre ici, avait fait fonds plusieurs fois. Il y a là un "pour tous" qui est à l'œuvre et, on peut dire, pour tout ce qui est de l'ordre du sujet supposé savoir! Et ça glisse, ça trompe énormément! Eh bien, parmi tous les éléphants qui trompent énormément -faut les voir s'avancer les affects, les uns

derrière les autres, se tenant... la trompe de l'un tenant la queue de l'autre, c'est ainsi, je le souligne, que Jones (ah! j'ai mes références, je fais pas simplement des blagues!) c'est ainsi que Jones présente le trio de ces trois affects enfin qui se convertissent les uns dans les autres, on a vraiment l'impression d'un numéro d'éléphants au cirque: par dessus, par dessous, bon! -donc les affects, les uns derrière les autres, et les... qu'est-ce que je fais avec les signifiants là? On peut faire des signifiants d'autres éléphants qui sont mêlés à ceux-là ou en faire par exemple des gentils petits cornacs qui jouent à changer l'éléphant, et qui fait donc qu'en effet les affects-éléphants ne sont jamais à leur place. Alors ça devrait pas être les cornacs d'ailleurs qui changent, à ce moment-là ce serait, ce défilé où on verrait les éléphants changer de cornacs! Voilà. Vous voyez, un petit mouvement du dos comme ça de l'éléphant : hop! et puis celui qui le cornaque saute sur l'autre éléphant et puis comme ça on ne s'y retrouve plus et on ne retrouve plus quel est l'éléphant qui convient au cornac. Ça c'est, c'est pour ça qu'on dit: "Les éléphants sont toujours déplacés", enfin, "les affects sont toujours déplacés". Et au fond parmi, on vous dit, si vous ne vous y retrouvez pas, si vous ne vous y retrouvez pas, eh bien vous cherchez l'éléphant Angoisse! Vous vous ne pouvez pas vous tromper, c'est celui qui est en train de vous écraser vous-même. Bon. Eh bien, celui-là il ne vous trompe pas! Et vous constatez d'ailleurs que le cornac porte sur son -qu'est-ce qu'ils ont les cornacs? Si j'avais préparé ça, j'aurais regardé ce que portent les cornacs! Un tee-shirt! Maintenant aujourd'hui ils portent des tee-shirt -il a sur son tee-shirt écrit" ANGOISSE", et donc là ça ne trompe pas, vous pouvez être sûr, quand vous voyez Je tee-shirt Angoisse, eh bien ça c'est du sûr, c'est du vrai, c'est, c'est bon. Voilà au fond, déjà opérant n'est-ce pas? là dans la... si je puis dire dans la considération clinique, au moins cette exception de l'angoisse, cette exception freudienne de l'angoisse, dont on se demande d'ailleurs si elle est complètement de l'expérience analytique ou si elle ne répond pas elle-même au fond à W1e nécessité structurale? Est-ce que c'est, est-ce que ça n'est pas l'application du régime œdipien à la théorie des affects? C'est vrai qu'on n'interprète pas l'angoisse. On ne l'interprète pas mais enfin, il est quand même recommandé, dans les cas où le sujet allègue de son angoisse, il est recommandé de, de s'intéresser, si la situation le permet -ça peut être une situation exceptionnelle qui appelle d'autres moyens -si la situation le permet il est quand même recommandé de, d'essayer de situer l'objet cause de l'angoisse, si je puis dire; d'inviter le sujet, de la même façon qu'on invite dans l'interrogatoire classique de W(?) Speht(?) cité par Lacan dans sa thèse et repris dans sa pratique à l'hôpital, de la même façon que pour le psychotique on essaye de situer avec la plus grande précision, on doit essayer de situer av~ la plus grande précision le moment et les entours du déclenchement ça m'avait assez frappé pour que je le souligne dans une petite chose que j'avais écrite sur la présentation de malades de Lacan, que j'ai retrouvé dans sa thèse -de la même façon pour la crise d'angoisse du sujet névrosé, il est conseillé et il est peut-être opérant de travailler à situer les conditions du déclenchement de l'angoisse, de celle-ci! Et évidemment dans ce mouvement qui n'est pas proprement d'interprétation, qui est, comme je le disais, de situer la cause, eh bien il y a tout de même comme une réduction de l'angoisse à un phénomène interprétable. Évidemment qu'on force, en quelque sone on force, on force l'exception, l'affect exceptionnel, on le force d'une certaine façon à, à rentrer dans, dans le troupeau des éléphants. Mais enfin c'est, ça n'est ~ opérant, ça n'est pas opérant à tous moments ni dans tous les cas, bien entendu. Mais ça, enfin c'est disons, il faut mettre l'accent sur cette double appar1enance de l'angoisse.

Alors cette, si Lacan commence par l'angoisse son "Séminaire inexistant" c'est bien que c'est, c'est précisément son séminaire de "L'angoisse" qui l'a, qui l'a ramené, qui l'a conduit à ces "Noms du père". Et j'ai rappelé la séquence identification/angoisse des "Noms du père". Il y voit, dans le thème de l'angoisse, une "question cruciale" (c'est son terme) pour, pour démentir la conception qui, qui ferait du sujet une fonction de l'intelligence corrélative à l'intelligible. Est-ce intelligible? Un sujet qui serait une pure intelligence, est-ce qu'il serait, est-ce qu'il serait susceptible d'angoisse? Au fond, au fond non! Nous avons l'exemple de sujets qui sont de pures intelligences : Nos amis bureaucrates à Bruxelles par exemple, ceux qui ont dans leurs tiroirs, paraît-il, des règlements de la psychanalyse, ce sont des, ce sont des pures intelligences, qui ont certainement l'idée enfin de, de notre bien! Et bien entendu, ils trouvent

ici et là quelques relais enfin chez, chez les gogos, comme chez l'éternel gogo qu'est mon ami Serge Leclaire, ils trouvent quelques relais parfois plus bruyants et puis ils ratent leur coup quand même, mais ça veut pas dire qu'ils ont disparu! Et voilà, voilà de pures intelligences qui, en effet, ils s'avancent là-dedans, pour s'avancer dans tout ça gaiement, restructurer les Etats, mettre en ordre les psychanalystes etc. il faut, c'est pas des angoissés! Au contraire, deux plus deux égale quatre! Faudrait, enfin on peut avoir du mal à comprendre que, que deux plus deux égale quatre, si on n'est pas une pure intelligence c'est tout à fait susceptible d'angoisser, par exemple! Alors c'est, cette intelligence au fond c'est la position de Lacan depuis... de tout son enseignement, que c'est une fonction animale, que l'intelligence est justement ce qu'il y a de commun, c'est certainement ce qu'il y a de commun entre l'homme et l'animal, qu'avec l'intelligence foncièrement on s'adapte. Et au fond l'intelligence c'est, à cet égard, ce serait, si elle était toute-puissante, un remède contre l'angoisse! Pas de raison d'être angoissé! Et il se trouve que, il doit y avoir comme un défaut! Et c'est pourquoi d'ailleurs Heidegger avait consacré la leçon d'ouverture de son cours de sa chaire de professeur, à mettre en valeur l'angoisse, et c'est resté un thème de l'existentialisme populaire. Pendant longtemps -C'est d'ailleurs ce qui a inspiré à Sartre sa "Nausée", son roman resté célèbre, où il a déguisé l'angoisse existentielle sous ce terme, et ça s'est retrouvé -le Séminaire de Lacan sur "L'angoisse" fait partie de cette série, c'est pas seulement là Lacan lecteur de Freud, c'est en effet Lacan lecteur de Heidegger, de Sartre et des existentialistes -pour mettre en valeur ce qui est paru aussi à ces penseurs dans l'angoisse être une objection, une objection faite au "pour tous", une objection au pur sujet de l'intelligible. Et la référence de Lacan est en effet, ce qu'on a longtemps présenté comme une, souvent présenté comme l'ancêtre de l'existentialisme moderne, à savoir Kierkegaard, dans sa solitude butée de Copenhague faisant objection aux maîtres de l'universel, enfin aux maîtres berlinois de l'universel; et avec un "je n'en veux rien savoir, tu peux me démontrer que ton universel est capable de devenir particulier, tu ne peux rien contre ce qui est le fait de mon angoisse". Et au fond l'angoisse a clairement la fonction de démontrer au maître son impuissance, de démontrer à celui qui parle au nom du "pour tous", que sur moi, la victime, la victime de l'angoisse, sur moi, par ce biais-là, tu ne peux rien. Et il s'agit de savoir si nous faisons la psychanalyse au nom du maître, serait-il l'objet petit (a), ou s'il y a quelque part une, une dimension qui serait celle d'une psychanalyse sans maître.
Bon! A la semaine prochaine. Et après nous interrompons pour les vacances, ces vacances qui tournent autour, il faut bien l'avouer, du Père Noël!

1l DÉCEMBRE 1991

DE LA NA TURE DES SEMBLANTS
Jacques-Alain MILLLER
V

18 décembre 1991

Heureux, non pas qui comme Ulysse, heureux malentendu. On a eu l'occasion de vérifier que ma diatribe de la semaine dernière, enfin qui a été un peu jetée, engendrait bon nombre, bon nombre de malentendus qui, nous donneront l'occasion de les, de les rectifier.
On a cru entendre un, certains ont cru entendre un éloge de l'Un quand je marquais plutôt la, la dialectique qui reconduit de la préférence donnée au "tous pareils" à la promotion de l'unique. Ça vaut d'ailleurs pour aussi bien chacun des "tous pareils" qui est en même temps que pareil, unique, c'est-à-dire à nul autre pareil! Et c'est, c'est une même logique qui fait osciller à l'occasion, se diviser, se répartir un sujet entre le "je suis comme les autres, rien de plus rien de moins" et "je suis à nul autre pareil". C'est, c'est l'enfer, l'enfer du pareil, qu'il soit affirmé, revendiqué, ou qu'il soit démenti avec passion. Voilà un malentendu par exemple, et enseignant.
Il y en a un autre que certains ou certaines ont cru entendre que, que j'étais sévère avec les femmes dans mon exposé de la semaine dernière. Je me relirai, parce que on ne sait pas ce qui peut vous échapper, mais ça n'est pas le souvenir que j'en ai gardé personnellement. Au contraire, sur le chemin de dégager ce qui serait, avec toutes les difficultés que cette expression comporte "l'authentique féminin" que nous sommes cette année sous le titre "De la nature des semblants". Ça pourrait être une ambition digne d'un homme de faire les femmes encore plus femmes. Je ne me lancerai dans aucune improvisation sur ce thème, et je, je méditerai sur le sujet pendant le, le temps de vacances qui va s'intercaler avant notre prochain rendez-vous qui sera le 8 janvier, si je ne me trompe.
Le thème du semblant que nous avons abordé par le semblant du père a l'avantage de nous faire penser ensemble le symbolique et l'imaginaire, et par là même de, de dégager ou d'accentuer la différence du réel. Il y a d'autres perspectives qui peuvent être prises sur les catégories de l'expérience et sur l'expérience elle-même; en particulier on peut prendre la perspective de l'équivalence de ces trois catégories, c'est ce que, c'est ce qui soutient la dernière élaboration de Lacan sur les noeuds. Il n'empêche que cette opposition binaire du semblant et du réel a ses ressources; et elle fait voir ce qui du symbolique est, est parent de l'imaginaire. Elle... là où sinon on est obligé à certaines contorsions, comme celle qui fait Lacan dénommer dans sa "Question préliminaire" le phallus un "signifiant imaginaire", ce qui pour le lecteur fait après tout une certaine difficulté de voir ainsi noués dans cette expression un terme de l'ordre symbolique à cet adjectif d'"imaginaire", à la place nous avons le terme de "semblant". Et, il Y a lieu par exemple de, de relire cette "Question préliminaire" en partant de ce que le phallus, le phallus est un semblant!
C'est bien dans la psychose qu'on peut, qu'on peut dire trouver dénudé le réel du père. Ce... en quel sens faut-il entendre là le "réel du père"? C'est le réel voilé par le ou les semblants du père. C'est le réel que, que nous épargne les semblants. Et vous constaterez, si vous admettez cet usage du terme de "semblant" en l'occurrence, que tout semblant qu'il soit, il n'en n'a pas moins d'efficace! Le semblant il n'est pas vaine illusion, le semblant, si je puis dire, opère!
La dernière fois j'ai insisté sur la solidarité, qui dans ce que nous appelons, pour faire bref, la "logique œdipienne", la solidarité qu'il y a entre tous et Un. L'Œdipe freudien, une fois formalisé par Lacan, sans doute peut-on dire que il relève du régime de l'Un (majuscule) à opposer à l'Autre (majuscule); régime de l'Un qui n'est pas seulement présent là où il y a l'Un tout seul, l'Un solitaire, il est aussi bien présent du côté de Tous comme l'Un unifiant, celui qui fait un tout de Tous. Et ce tout est lui-même caché du côté où il y a l'Un tout seul, car il ne peut y avoir l'Un que dans la mesure où, où il unifie, on pourrait même dire, il synthétise, des, des tous qui pourraient sinon jouer chacun pour soi!

Déjà pour faire un corps, il faut que, il faut que les organes par exemple s'entendent, que les organes s'associent, s'harmoI1isent. Et c'est l'usage où l'on peut mettre la métaphore célèbre qui parcourt l'histoire de la théorie politique et qui compare l'harmonie de la cité à la supposée harmonie d'un corps, en attribuant ses différentes parties à différentes catégories de la population: la tête, le coeur, le ventre. il y a entre la cité et le corps assez de connexions avérées, si on prend au sérieux, comme il le faut bien, le langage métaphorique des théoriciens de la politique, pour qu'on puisse faire tourner le rapport dans l'autre sens, percevoir que le corps est politique et que il est aussi bien soumis à ce régime de 1'"Un-(tiret) Tout" à quoi Lacan rapporte l'Œdipe freudien.
Si j'ai ainsi simplifié cette logique, en évitant d'écrire au tableau les formules de la logique de la quantification dont Lacan fait usage pour transmettre ce dont il s'agit, c'est pour, c'est pour quelque chose! C'est pour commencer avec précaution, avec respect, avec difficulté, avec prudence, mais décidément, à mettre en question notre problématique du manque!
En effet, la dialectique du Tous. faisant Tout, et de l'Un, c'est celle-là qui, qui introduit l'interrogation: Y sont-ils bien tous là? Et c'est à partir de cette interrogation que peut-être, il y en a un qui manque ou peut-être il y en a là un qui est en trop. L'Un-en-moins, l'Un-en plus,le manque, le supplément, relèvent de la logique que nous appelons œdipienne! Le trou, la perte, la castration font partie, n'ont de sens, ne sont pensables gue sous le régime de l'Un, dont on peut dire qu'il, que jusqu'à Lacan -et jusqu'à Lacan y compris Lacan, au moins une pan de Lacan -dont on peut dire qu'il conditionne toute la théorie psychanalytique. La théorie psychanalytique a été élaborée sous le régime de l'Un-Tout.
Et, ça a ses limites, bien que ce soit d'une force, d'une simplicité et d'une robustesse à toute épreuve, que ça tient le coup depuis un siècle comme ça! Ces limites se voient quand, quand on est conduit à, à traiter de la jouissance en termes de "perte". Au contraire, la leçon de Freud n'est-ce pas que en fait là où on souffre -et le vécu a ses évidences, ne piétinons pas le vécu, je n'entends pas être sévère avec le vécu -mais que là où il y a souffrance et, et perte, de confort ou de bien-être certainement, la leçon de Freud n'est-elle pas que, que là même, il y a une positivité de jouissance? N'est-ce pas la leçon scandaleuse de Freud? Et que Lacan a essayé de traduire avec son symbole petit (a) entre parenthèses, qui n'est susceptible d'aucune rature, que ne vient jamais affecter aucun moins, à la différence du symbole même du sujet qui lui est écrit avec un grand S barré 0, le sujet à qui le manque, la perte, la disparition, le vide, sont -est -j'ai accumulé là des termes équivalents, parents -est propre. Sans doute Lacan écrit-il petit (a) sur moins phi :

$$\frac{a}{(-\phi)}$$

Pour indiquer que cette positivité qu'il désigne par la lettre petit (a) trouve sa place à s'inscrire là où il y a castration, que c'est un, comme il s'exprime, un "plus-de-jouir" qui vient combler l'évacuation, l'interdiction de la jouissance, et ici spécialement phallique. C'est-à-dire que cette positivité est encore dans ce mathème acceptée, située seulement à condition qu'il y ait un manque préalable.
On peut dire que nous avons là une forme, au sens de la formalisation, une forme qui se retrouve à tous les niveaux de la théorie analytique, une forme qui est faite de, d'une re... d'une relation, que nous appelons "métaphorique" entre un manque et ce qui le bouche" entre manque et bouchon. Et c'est de là que vient cet usage constant que nous avons de l'expression "à la place de", et où nous indiquons une substitution. C'est aussi bien de la pure ligne freudienne: "Là où c'était le Es (E.S. -le Ça) doit venir Je". Ce que je veux seulement faire voir, c'est que cette forme constante dans notre usage théorique relève du régime de l'Un-Tout, c'est-à-dire à proprement parler de la logique œdipienne.

C'est aussi bien cette forme qui est, si je puis dire, à l'œuvre lorsque nous pouvons dire avec Lacan que, là où manque l'Autre de l'Autre, là où manque le vrai sur le vrai, là où manque la garantie ultime, et ce qui est abrégé ainsi que bien d'autres expressions par le mathème grand S de A barré, peut venir, à cette place même, un nom propre.

$$\frac{\textbf{Nom propre}}{}$$

Et, dans le passage auquel je fais référence des "Ecrits", Lacan évoque dans la psychanalyse le nom propre de Freud et le sien, comme bouchon à couvrir le manque de vrai sur le vrai. Moi aussi ça m'exaspère, si je puis dire, moi aussi ça m'exaspère que, qu'on ne puisse pas faire un pas dans la psychanalyse sans citer Freud et sans citer Lacan. Moi aussi j'aimerais qu'on, qu'on se passe du "Magister dixit", qui relève d'une énonciation non-scientifique, même si dans les mathématiques aussi on scrute les papiers des grands maîtres pour essayer d'exploiter leurs intuitions inabouties, et on n'a pas tort, on y trouve parfois des merveilles! Faut... quand... enfin ce qu'on a pu trouver dans les papiers de Gauss continuait de faire l'admiration des mathématiciens qui l'ont suivi. Lui-même a gardé dans ses papiers, avant de le sortir, très longtemps des découvertes essentielles; s'il avait défuncté avant de le mettre au jour, la science mathématique aurait peut-être, aurait certainement enfin dans certains domaines attendus, marqué le pas. Mais, enfin dans l'énonciation scientifique à proprement parler le "Magister dixit" n'a pas sa place! Il peut avoir sa place dans l'invention, mais il y a bien des Ecoles mathématiques, il y a bien des styles mathématiques, il y a bien des maîtres en mathématiques. Et il faut lire par exemple la, la description de ce que pouvaient être les, les séminaires de, de Hilbert, pour voir enfin comment, comment il parvenait à se faire cause du désir du mathématicien, et qu'on accourait là enfin pour, pour se faire stimuler à produire la science mathématique. Mais dans l'énonciation scientifique en effet le, le "Magister dixit" n'a pas sa place, si dans le travail du mathématicien le désir et sa cause sont bien en évidence.
Mais en effet c'est, c'est pour des raisons de structure du discours analytique, tel qu'il est aujourd'hui dans son actualité, tel qu'il pourrait ne pas être toujours, mais c'est au moins l'espoir qui peut légitimement nous soutenir -je ne dis pas l'optimisme -dans le discours analytique tel qu'il est de fait aujourd'hui, c'est pour des raisons de structure qu'on cite, qu'on se réfère à ce qu'a dit untel. Il n'y a pas que Freud et Lacan, dans 1'"International Journal" aussi on ne progresse dans l'écriture d'un article que de citation en citation, parfois d'illustres inconnus mais qui dans la logique du "pour tous" s'explique fort bien! Ils, ils ont un magister collectif, écclésial, si je puis dire. Et puis parmi nous-mêmes, après les dieux de, de première catégorie -Freud et Lacan -en effet on admet à l'occasion des dieux de seconde catégorie où parfois on me range! Ça ne m'enchante pas spécialement d'être un dieu de deuxième catégorie! Et, est-ce parce que je voudrais être un dieu de première catégorie? Je voudrais pas être un dieu du tout! Et, je ne suis pas pour les dieux et leur hiérarchie dans la psychanalyse. Mais, le discours analytique dans son actualité, c'est-à-dire vivant sous le régime œdipien partout, chez les méchants d'en face -de l'Association Internationale -comme chez les gentils que nous sommes, soi-disant -ceux de la confrérie lacanienne -le discours psychanalytique vit sous le régime de l'Un- Tout dans ses institutions comme dans sa théorie, et c'est peut-être au niveau de la pratique que, qu'il y a quelque chance, quelques signes ô combien ténus! que, qui échappent -à cette chape.
Prenez encore pour suivre les ravages de, de cette forme, que je disais tout à l'heure, et qui relèvent de cette bien sommaire problématique du manque, des théories de la psychose dont, dont nous nous satisfaisons et qui consistent, pour l'abréger en mathème, à poser sous la barre le sigle de la forclusion: grand N grand P barrés :

$$\overline{\not{N}\not{P}}$$

ou encore (c'est l'écriture qui figure dans la "Question préliminaire") : grand P zéro, grand P indice zéro (Po)

$$\overline{\quad P_0 \quad}$$

-qui a l'avantage de distinguer le type de rature qui est celui du sujet, de la rature forclusive; c'est la différence entre la barre et le petit zéro en indice, bon! -sous la barre Po et au-dessus de la barre, par exemple pour rendre compte de, de la psychose non-déclenchée, au-dessus de la barre des fonctions de compensation qui sont précisément -j'écris ça avec un grand C et entre parenthèses grand N grand P (NP) -des Noms-du-père de compensation.

$$\frac{C\ (NP)}{P_0}$$

C'est une façon d'écrire la "métaphore délirante", expression qui figure dans cette "Question préliminaire". La conception qui est ainsi abrégée relève, bien entendu, de cette problématique du manque qui n'a pas de sens hors du régime œdipien de l'Un- Tout. Là aussi on, on articule le manque et le bouchon. Ça rencontre peut-être une certaine limite quand on se trouve en présence non seulement de psychose non-déclenchée mais pourquoi pas de psychose non-déclenchable! Parce qu'à ce moment-là, enfin, on est peut-être pas si loin de cette schizophrénie torpide que des psychiatres soviétiques de J'ancien régime avaient porté enfin au, enfin c'était leur apport à la clinique psychiatrique et politique, si je puis dire. Bon.

Mais, la théorie de l'identification n'est pas moins soumise au même régime, quand nous écrivons avec Lacan S barré ($) sous la barre -le manque-à-être constitutif du sujet -et au-dessus ce qui comble peu ou prou ce trou, le signifiant-maître grand S_1 :

$$\frac{S1}{}$$

a Nom propre

$$\frac{\frac{a}{}}{(-\phi)}$$

S1 C (NP)

$$\frac{\frac{S1}{}}{}$$

Po

Toutes les, les quatre formules que j'ai écrites au tableau sont autant de, d'illustrations, empruntées à différents niveaux de la théorie, autant d'illustrations de la même problématique dont j'accentue cette fois-ci, avec un peu moins de prudence que la dernière fois, qu'elle, qu'elle n'est même pas pensable, sinon sous le régime de l'Un.

Et, n'y a-t-il pas une autre voie dans la théorie psychanalytique, dans la pratique de la psychanalyse voire dans la politique institutionnelle de la psychanalyse, n'y a-t-il pas une autre voie?

Ce qu'a de positif, d'"in-niable" de non-négativable, ce que nous appelons avec Lacan la "jouissance", ne peut-il trouver sa place qu'à être le bouchon de la castration? Ah! cette positivité là.

Je me demandais il y a quelque temps comment l'illustrer pour, pour vous amadouer, vous, c'est-à-dire ceux à qui je parle, mais bon! ce sont les présents bien sûr, mais la parole crée son, son auditoire, et donc évidemment ici je ne parle pas seulement aux présents mais je parle à un certain nombre d'absents, ceux qui, grâce à un certain trafic de, de notes, de bandes de magnétophone etc., vont se trouver avertis le soir même éventuellement des énormités que j'aurai dites, et aussi évidemment d'autres absents encore, qui sont séparés de nous pas seulement par l'espace, de par le temps, si je parle de prudence c'est qu'évidemment la parole porte en elle-même que ici, à commenter Lacan, à en critiquer des bouts, nécessairement on parle à Lacan aussi! Prudence! Prudence parce que il a la dent dure, et donc il s'agit, il s'agit d'amadouer aussi cette, ce regard! Et ça, voilà ça peut amadouer, par exemple je pensais à, au vers de Virgile qui est d'une si grande sagesse et dont je fais, je faisais ces temps-ci vraiment ma doctrine aussi bien politique: "Trahit sua quemque voluptas". La traducteur de l'édition Budet, Monsieur de Saint-Denis, traduit: "Chacun est entraîné par son plaisir". Et en effet il y a ce "trahit" au début de, du vers -enfin c'est une partie du vers de Virgile -ce "trahit" qui, le latin plus flexible sur l'ordre des mots met ainsi en valeur ce -je fais ici un mouvement avec le bras gauche (je dis ça pour les magnétophones!) qui consiste à tendre le bras, à refermer la main et ramener ce bras et cette main vers moi, bizarre, bizarre! pour illustrer ce mouvement de, de traction.
Valéry, dont vous savez qu'il a consacré beaucoup de temps à, enfin un certain temps à traduire en vers blanc les "Bucoliques" -je crois d'ailleurs qu'il l'a fait pour le docteur Roudinesco, le papa, d'Elisabeth Roudinesco, mécène qui ainsi commanditait un certain nombre d'écrivains et d'artistes -Valéry traduit joliment mais un peu à la française comme ça : "Chacun sa passion." Au fond j'ai pas essayé moi de, de le traduire, il est certain que "voluptas" c'est quand même notre "jouissance"! Ce serait même dans notre langage codé vraiment la pulsion! Cette pulsion qui met l'accent sur la, la jouissance qui pousse! Virgile c'est la jouissance qui tire, il y a le mouvement, enfin c'est, c'est le mouvement vu de l'autre côté en quelque sorte, comme il y a sur les portes battantes: "Tirez" ou "Poussez". Mais c'est, quand c'est dans les langues étrangères vous constatez que ça fait une différence en effet, les langues étrangères que vous ne connaissez pas. Et, c'est dans la "Bucolique" seconde de Virgile ce vers où, enfin qui est presque entièrement faite du, du chant, de la déploration de Corydon qui soupire après le bel Alexis, ce Corydon qui a donné à André Gide le titre de son essai, de son éloge de l'homosexualité.
Corydon brûle, et ce qui est très beau dans ce monologue de, de Corydon donc, ce monologue sur sa jouissance, enfin il a peine à jouir là puisque le bel Alexis lui échappe, mais ça n'en rend que plus ardente sa flamme. Je dis "flamme" parce que on trouve dans le texte l'indication que -enfin il y a en tout, il y a pas cent vers dans cette "Bucolique", non! il y en a soixante quatorze -dans ce monologue il y a l'indication glissée que il commence sa déploration, comme il dit, "nunc", et que c'est alors midi, et quand il arrive à la fin, c'est le soir, le soleil descend déjà -comme c'est dit: "Vois les bœufs rapportent les charrues suspendues aux jougs et le soleil à son déclin double les ombres qui s'allongent". Et donc tout le mouvement de ce chant est pris dans le mouvement du soleil qui est au zénith d'abord, qui à la fin descend, et ça ne met que d'autant plus en valeur le fait que le feu qui brûle Corydon, lui ne descend jamais, que sa passion comme il dit: "Moi pourtant l'amour me brûle encore" (Me tamen urit amor). "Pourrait-il en effet y avoir un terme à l'amour?" (Quis enim molli us accit amore?) Et, au fond il n'y a rien qui, qui incarne mieux dans, dans la littérature -après tout soixante... soixante quatorze vers c'est pas grand-chose -il n'y a rien qui incarne mieux cette constance de la pulsion qui échappe aux rythmes naturels: Le bœuf s'en va travailler, admettons que ce soit naturel, le soir il rentre au logis se restaurer, faire dodo, et le bouvier avec lui. Et c'est ainsi le rythme que suit le plus souvent notre vie quotidienne, si, si on accepte de dormir bien sûr. Alors que il s'agit là de quelque chose qui ne cesse pas, qui ne connaît pas le moins, peut-être le plus, mais pas le moins! Et, il est amusant de noter que, que Corydon songe un moment à se distraire de cette pulsion par quelque travail utile -je vous le lis en, dans la traduction Budet. Il se dit à lui-même: "Prépare-toi donc plutôt à tresser quelque objet dont le besoin te presse avec des brins d'osier ou du jonc souple." Au fond le, l'allusion de Virgile c'est précisément pourquoi, pourquoi est-ce que je ne pense pas plutôt à produire des objets, quelque chose "quorum

indiget usus" (dont l'usage fait défaut) -"indiget", c'est notre "indigent". Et Valéry traduit mieux quand il dit: "Que ne fais-tu plutôt des choses qui te manquent!" Et en effet dans le verbe "indiget", il Y a cet accent de manque. Et, enfin Monsieur de Saint-Denis, à mettre là le besoin, est aussi dans la note, dans la note qui fait voir que, dans le registre de cette passion, de cette pulsion, de cette "voluptas", on ne s'occupe justement pas de l'utile, du besoin, et en dépit du fait que l'objet se dérobe -le bel Alexis -la "voluptas" n'en continue pas moins de "trahere" chacun: la "voluptas", dans le dérobement même de l'objet, cette voluptas conserve la positivité d'entraîner, de tirer chacun. Voilà, voilà une allégorie de la constance, de cette constance du désir que nous appelons la "pulsion"! Nous disons "pulsion" quand il ne s'agit pas d'un désir incertain dans sa problématique, quand il ne s'agit pas de ce qui va qui vient et qui est dépendant de l'Autre: "Ah! il a dit un mot de trop alors, pour moi c'était fini!" C'est pas le cas ici, de toutes façons le bel Alexis il dit rien dans la seconde "Bucolique", il se contente d'être le bel Alexis. Là, cette pulsion elle ne veut rien savoir!
C'est, qu'est-ce qui se passerait si c'est à partir de ça que on ~e mettait à penser dans la psychanalyse. Evidemment Virgile, éminent clinicien, illustre là la force du désir par le désir homosexuel qui est dans sa force, sa constance, enfin en général incomparable avec le désir hétérosexuel. Ici, c'est spécialement notable parce que il y a ce qu'il appelle "amor"; c'est pour un seul. Ça n'aurait pas eu le même effet sur le public si il nous avait montré Corydon insatiable sautant tous les petits bergers environnants; ça aurait été une illustration enfin différente et moins, peut-être acceptable, encore que les Romains avaient là-dessus une tolérance enfin que nous pourrions leur envier, au moins pour une certaine catégorie de la population. Donc, notons que cette allégorie, enfin, emprunte un registre clinique tout à fait, tout à fait déterminé. N'est-ce pas Œdipe -oui! enfin ici, disons en effet, l'effet-Virgile ça vient de la superposition de, de cette illustration d'une pulsion insatiable avec, enfin d'une pulsion qui devient insatiable du fait qu'elle est centrée sur un objet. Il y a un effet de superposition qui est d'ailleurs celui qu'on observe aussi dans les son... vraisemblablement dans les sonnets de Shakespeare, où se conjuguent la, la nostalgie, le désir d'un, et une force passionnelle tout à fait notable. Bon. Donc il y a, c'est de cette superposition qu'on a, cette, cette incandescence du texte, enfin de, cette beauté incandescente du texte.
Alors, n'est-ce pas Œdipe qui nous fait croire au manque, et précisément qui fait tout à fait place entre le Tous et le Un au "ça manque"? Et c'est pourquoi on se goure quand on s'imagine que le "pastout" -expression dont Lacan veut désigner ce qui serait le régime non-œdipien -quand on s'imagine que le pastout ce serait, par rapport (entre guillemets) à la "logique du Tout", ce qui introduirait le "ça manque". Le nom de "pastout" est bien fait pour égarer d'ailleurs! Ça semble simplement introduire une négation du Tout, mais cette négation elle est déjà présente dans la dialectique du Tous et du Un, cette négation elle est déjà présente quand il s'agit de l'Un-en-plus et de l'Un-en-moins. Et il Y a donc une façon erronée de comprendre le pastoute façon erronée parce que toute relative, toute relative au Tout-Un. C'est que nous sommes tellement pris dans la logique du Tout-Un, que même quand Lacan nous dit "pastout", c'est encore sur, selon les règles du Tout-Un que nous comprenons ce pastout, que nous comprenons simplement que ça décomplète le Tout et que là il ne serait plus question de Tout. Alors que, ce que le pastout veut dire, c'est qu'il y a une dimension où il est question d'autre chose que du manque et de ses bouchons, et que c'est là le point en question.
Quand Lacan écrit dans, comme formule de sa logique non-œdipienne: "Il n'existe pas de x tel que non phi de x", "il n'y a pas, y en a pas qui ne pas" $\overline{\exists}x.\overline{\Phi x}$ ce qu'il soustrait ainsi à la dialectique c'est la mesure elle-même, c'est la mesure même que donne l'exception, rend impossible cette mesure enfin à quoi se, à quoi se sont échinés enfin à la définir, à la chanter, les philosophes de l'Antiquité. Enfin vous savez la place que donnent à la tempérance, au milieu le, cet Aristote dont, dont Lacan se, se pourléchait les babines, et qui a inspiré enfin toute une notion de, que nous retrouvons dans, dans les adages "rien de trop" et d'autres de même farine qui sont tous relatifs à la logique œdipienne: cette proscription de l'excès qui s'est poursuivie à travers les siècles.
J'ai dit "les philosophes de l'Antiquité" parce que, comme vous le voyez, les poètes avaient une autre idée, au moins Virgile; Horace c'est plus difficile à trouver parce que il fait tout comme s'il était pour,

pour qu'on se tienne bien, pour qu'on se tienne bien dans son petit lopin et que on ne, on ne dépasse pas; mais évidemment, plus secrètement, Horace lui-même est, est agité par, par cet excès enfin qu'il n'arrive pas à tamponner. Bon! Je vais pas me lancer sur Horace maintenant avec mes souvenirs de, mes souvenirs de lycée, enfin je l'ai quand même relu depuis. Bon.
Ce -"il n'y a pas qui ne pas", "y'en a pas qui ne pas" -c'est le vrai: Pas d'exception! C'est ce qui sans contradiction devrait se marier avec le "pour tous". Et c'est ça que Lacan appelle le, le "féminin ". C'est que de ce côté-là, il n'y a pas d'exception. Ça veut dire, bien entendu que chacune est exceptionnelle - voulez-vous que je développe? -chacune est exceptionnelle mais qu'il n'y a pas de femme d'exception. Bien entendu, bien entendu il y en a! Mais à ce moment-là invinciblement elles sont déportées vers la logique de l'Un-Tout, elles sont déportées vers la logique que Lacan appelle de la "sexuation masculine" : c'est le malheur de la femme d'exception.
Je fais donc une différence entre "chacune est exceptionnelle" et la "femme d'exception". Qu'on ne me fasse pas dire ce que je n'ai pas dit! Je ne dis même pas que je suis d'accord! Je dis que c'est ce que Lacan dit. Là je m'abrite, parce que je peux aussi bien le faire, je m'abrite sous le "Magister dixit" : C'est lui qui l'a dit! Qu'il en prenne la responsabilité, le péché, et pour mon compte Je vais essayer, Je vals essayer -pourquoi pas? -de le comprendre ou de le contredire, parce que pour s'avancer à parler des femmes, au fond Lacan ne l'a fait que à peu près au-delà de soixante-dix ans! Et à moins d'être poète, sans doute faut-il attendre cet âge-là, c'est-à-dire d'avoir assez d'expérience de femmes exceptionnelles, toutes, chacune, pour sinon généraliser mais savoir comment en parler à tous et pas simplement à l'oreille de l'une ou de l'autre. Mais, je n'ai pas besoin de ne citer que Lacan, je peux citer telle femme analyste qui témoignait, dans les sanglots, que être analyste constituait pour elle une perte, de ne pas pouvoir être une entre autres dans l'exercice même et dans son statut d'analyste.
Que la femme d'exception soit rejetée vers le régime du Un-Tout, je pourrais l'illustrer parles--ma1heurs ces heurs et malheurs de Madame de Staël par exemple ou de George Sand, mais enfin ce serait trop facile. Ce dont il s'agit du côté du, de l'authentique féminin -et avouons que tous les contemporains ont douté sérieusement que, que Corinne ou que la supposée George soient vraiment représentatives de l'authentique féminin, sans avoir lu Lacan à la place du Un-Tout qui porte le manque comme la nuée porte l'orage, le pastout ce serait l'autre que le Un-Tout, non pas le manque mais la série; la série comme l'Autre du manque, la série illimitée à quoi on a soustrait la mesure, la limite, l'exception, et qui pousse à poursuivre, à persévérer, à énumérer sans fin.
Et c'est pourquoi c'est dans cet ordre-là que Lacan peut écrire: "Je ne ferai pas aux femmes l'obligation d'auner au chaussoir de la castration la gaine charmante qu'elles n'élèvent pas au signifiant." C'est joli "la gaine cham1ante"! Et il faut constater en effet que les quelques ébauches de symbolisation de, des organes génitaux féminins, si je puis dire, en tout cas de l'orifice, ne sont jamais, ne sont jamais dans aucune culture à ma connaissance allées au-delà d'ébauches formelles -"débauche", si je puis dire -et que ça ne se compare en rien à la prolifération, l'exubérance du semblant phallique qui est tout à fait remarquable là aussi, si j'ose dire, dans toutes les cultures, jusqu'à ce que évidemment on amène, ça va de soi dans cet ordre-là, qu'on amène une exception ou une autre, qu'au niveau du semblant, à ce niveau-là on voit bien quel est le sexe fort!
J'ai vérifié le "chaussoir" -chaussoir: un chaussoir sachant chausser -que le chaussoir enfin ne figure pas, je crois, au Littré (j'ai regardé ça un peu vite). Mais l'expression, l'expression qu'emploie Lacan: "l'aune du chaussoir" bon! est faite pour mettre en évidence la notion même de, de mesure, de nonne, où on essaye de fourrer quelque chose! L'aune, c'est la mesure. Et, vous saisissez en quoi dans le régime de l'Un-Tout, c'est le phallus qui est cette aune là, et spécialement le Un qui existe et qui ne répond pas à la définition de tous. Alors "chaussoir" c'est, on comprend, on en a même l'usage de ce mot, c'est, c'est ce qui chausse, que ce soit le chausse-pied ou la chaussure, c'est, c'est dans quoi on fourre quelque chose pour que ce soit, ce soit présentable, si je puis dire. Et, ici c'est la castration que Lacan appelle un "chaussoir" : la castration c'est le chaussoir de la jouissance! C'est grâce à cette chaussure qu'on arrive à gambader plus ou moins avec la jouissance, si je puis dire, sans en être, sans en être à ce point envahi

que on ne peut plus penser aux objets qui vous manquent! A partir du moment où on sera chaussé de la castration, aussitôt on va découvrir tout ce que, tout ce dont "indiget usus", tout ce dont le besoin nous presse. Et, c'est là l'indication d'un forçage: Saisir ce qu'il en est de la jouissance à partir du phallus et de la castration, c'est mettre à la jouissance une chaussure qui fait mal aux pieds!

Et les chinois, qui avaient repéré ça, en avaient conclu qu'il était essentiel pour civiliser les femmes de leur bander les pieds à mort, jusqu'à ce que débandés -ça c'est, on a certains dessins, certaines photos enfin qui représentent cet organe pas joli-joli à voir, et il faut croire, pour les Chinois classiques spécialement excitant! Ils avaient compris au fond l'affinité de la jouissance et du pied, qui se retrouve dans notre argot: "prendre son pied ". On ne dit pas par exemple "prendre sa main"! On dit "prendre sa main", c'est toute une autre thématique qui s'introduit, que ce soit celle de, de la jouissance solitaire, que ce soit d'utiliser cette main pour, pour prendre celle du ou de la bien-aimée. Tandis qu'on sent que avec le pied, c'est plus sérieux si je puis dire. Le pied ça, avec le pied il y va de, comme nous dirions, ce qu'il y a de plus réel dans la jouissance. Enfin, je ne parle autant là du pied que parce que, par maladresse hier après-midi je me suis légèrement tordu le pied, et il n'y paraît rien parce que avec la force de la volonté eh bien! je me tiens debout, je marche, et même ça ne gonfle pas. Vous voyez que c'est très spécial comme, comme se tordre le pied. Bon.

Alors Lacan note, pour contredire Freud, que alors que Freud pose dans sa logique à lui que la castration est déjà au départ le fait de la femme, qu'elle serait au départ déjà bénéficiaire de la castration, si je puis dire, il devrait s'ensuivre que, qu'elle soit bien dans la castration. Au fond ça devrait être le bonheur dans la castration. Et Lacan de noter que le sujet féminin y est mal dans la castration. C'est que si le sujet féminin se trouve amené à auner (A.U.N.E.R.) -je ne parle pas du nez cette fois-ci, bien qu'il y aurait beaucoup de choses à dire dans cet ordre! s'il est amené à auner sa gaine, à auner cet organe au chaussoir de la castration, comme ça lui convient spécialement peu, ce sujet y est mal. Et on peut noter alors les, les difficultés, les ravages de la relation à la mère, et disons de l'imputation faite à la mère de cette castration comme agent.

S'il faut que je vous laisse aujourd'hui sur quelque chose de, qui permette de rebondir, eh bien! ça sera ceci: Jusqu'où faut-il mettre en question la théorie psychanalytique si, si nous voulons être conséquent avec ce nouveau régime que Lacan a esquissé pour nous? Eh bien, je crois qu'il faut aller jusque-là: à dire que l'objet petit (a), cette catégorie même appartient au régime de l'Un-Tout, appartient au régime œdipien. Rien d’ai11eurs ne le montre mieux que son introduction par Lacan en relation avec le symbole moins phi -Φ Lacan n'a jamais introduit cet objet petit (a) que en liaison avec le symbole de la castration:

$$\frac{a}{-\varphi}$$

C'est seulement à poser l'opération universalisante du Nom-du-Père que l'objet petit (a) s'en détache comme ce qui lui résiste. C'est dans la mesure où opère la loi de l'Un, et qu'elle opère sur le corps, que se sépare, tombe, choit, l'objet petit (a). A cet égard, il est solidaire du symbole moins phi (-Φ). Et je m'enchantais naguère à rappeler que au coeur de cet objet petit (a), il y a la castration. Je ne dis pas autre chose! Mais je dis que ça implique précisément que, non moins que le phallus, l'objet petit (a) est un semblant aussi.

Bon! Je vous retrouve le 8 janvier 1992.

18 DÉCEMBRE 1991.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
Jacques-Alain MILLER
VI

J'ai donc posé la dernière fois la question de savoir jusqu'où il convient de, de mettre en question la théorie psychanalytique, celle dont, dont nous disposons par, par le travail des générations, jusqu'où faut-il la mettre en question pour être conséquent avec ce régime qui, qui diffère de l'Un-Tout, qui, qui diffère de, de l'Œdipe, et que Lacan a amené sous les espèces, sous les espèces, soi-disant du féminin? Et j'ai marqué que l'interprétation commune qui est donnée de, de ce second régime, le ramène ordinairement au premier, et qu'il est difficile d'échapper à, à la prise, à la fascination, fondée, du régime œdipien pour, pour se plier, pour se rompre à la discipline de la logique "non-œ" (non-œdipienne). Et j'ai esquissé au moins jusqu'ou pouvait aller à mon sens cette mise en question, jusqu'à mettre en question notre usage de la catégorie de l'objet petit (a), qui, qui quoi qu'il en ait appartient lui-même au régime œdipien. Et, et il suffit pour s'en apercevoir de, de songer que, que son introduction à cet objet comme, comme reste, comme déchet, tient précisément à l'opération du Un. C'est comme ce qui résiste à la prise du maître ou du signifiant comme maître, que l'objet petit (a) émerge, et en cela, c'est une catégorie, c'est une catégorie solidaire de la castration. C'est ce que j'avais naguère relevé que, qu'au coeur de l'objet petit (a), il y a moins phi. Et, cela suffit pour nous à –la perspective où nous sommes -à dénoncer les attenances de l'objet petit (a) avec l'œdipisme. Remarquez bien que ça n'est que revenir aux sources mêmes de l'objet petit (a) dans l'histoire de la théorie psychanalytique. Le précurseur de l'objet petit (a), c'est Abraham, et cet objet partiel qui, qui lui est revenu de la perspective qu'il a prise sur le développement de la libido. Le nom d'"objet partiel", qui pour lui joue de façon tout à fait explicite par rapport au phallus, et qui, qui corrige c'est ainsi qu'il le conçoit -qui corrige, qui complète la, la dominance de l'objet phallique. Cet objet partiel chez Abraham, son nom l'indique, dérive du Tout. C'est l'accent mis sur le fait que ce n'est pas le Tout de la personne qui fait l'objet d'un investissement libidinal, sinon une partie de ce Tout. Alors certes, Lacan -l'inventeur de l'objet petit (a) -a tenté de corriger Abraham, en marquant que, que son objet petit (a) n'était la partie d'aucun Tout, que c'était, que c'était une partie hors Tout, hors du Tout. Et, il a lui-même ainsi corrigé le concept, dont il avait fait usage dans les premiers temps de son enseignement, du "corps morcelé", qui était une traduction aussi bien de cette perspective de l'objet partiel, il l'a corrigé en marquant que, que c'était les morceaux d'aucune unité préalable. Mais toutes ces corrections ne, n'ont pas rompu les attenances que l'objet petit (a) prend dans le régime œdipien. Et, et c'est ainsi que, qu'après avoir, peu après avoir formulé que l'objet petit (a) était d'aversion à l'égard du semblant, (ce que vous trouvez, si ma mémoire ne m'égare, dans son écrit de "L'étourdit", page 31), c'est au contraire de l'appartenance de l'objet petit (a) à la dimension du semblant dont Lacan s'est trouvé faire état dans son Séminaire "Encore". Pour, pour n'avoir pas de forme, il pouvait sembler que l'objet petit (a) échappait à la dimension du semblant, à la différence du phallus qui est, qui est semblant évident, si nous savons faire la différence du semblant et de l'apparence. Et, c'est ce qui peut faire croire enfin que, que l'objet petit (a) est substance. Et, il me semble au contraire que, que la perspective ouverte par Lacan lui-même dans ce, ce mouvement de, de dépassement continuel qui est, qui est celui de son enseignement, d'auto-réfutation, comporte que l'objet petit (a), non moins que le phallus, est semblant. Il n'est pas substance, même si il peut, il peut servir à, à des "substances épisodiques", comme s'exprime Lacan dans sa "Note italienne". Des "substances épisodiques", c'est ces substances qui ont nom le sein, les feces, et ont reçu de Lacan' la précision, le complément de la voix et au regard. Les appeler àes "substances épisodiques", traduit très bien la notion freudienne, post-freudienne de "phase" ou de "stade": ce sont des épisodes.
Et selon les chapitres l'objet petit (a) sert à l'une ou à l'autre de ces supposées substances sans, sans se confondre dans, dans sa fonction avec aucune. L'objet, l'objet n'est pas une substance. C'est, c'est pousser

loin l'usage de la catégorie de semblant. Et, j'ai rassemblé -dans une conférence faite pendant cet intervalle, ailleurs -j'ai rassemblé ce que j'avais dit ici auparavant, depuis le début de ce cours, sous le titre de : "L'analyste et les semblants". Enfin, il y en a un qui, qui pose des questions essentielles à, à la survie même du psychanalyste, donc de la psychanalyse, parce que sans, sans psychanalyste, pas de psychanalyse. Enfin, sans psychanalyste il y a des formes de psychanalyse qu'on a appelée "sauvage", pour indiquer que il n'y avait pas de pilote, pas de pilote dans l'avion, et que tout de même il y avait quelque chose qui ressemblait à de la psychanalyse, qui pouvait ainsi s'accomplir. Je sais pas s'il faut, jusqu'à quel point il faut encourager cette perspective, parce que il ne suffit pas qu'il y ait transfert -il Y a transfert partout, tout le temps -il ne suffit pas qu'il y ait transfert pour qu'il y ait psychanalyse même sauvage! Y'a un semblant qui, à mon avis, met en question, permet de douter de la survie de cette espèce appelée "psychanalyste". C'est le semblant de savoir. Le semblant de savoir est présent au cœur même de l'opération analytique. Et, la question même se pose-t-il n'est pas vain de la poser, dans la mesure où elle se pose d'elle-même -la question de savoir jusqu'à quel point l'inconscient ne serait pas lui-même un semblant de savoir. Cette question, enfin est inévitable au regard du savoir scientifique. Et si on en tient compte, comme Lacan y invite, on ne peut pas ne pas s'inquiéter du statut de ce savoir que serait l''inconscient! Ça conduit -enfin, j'aimerais imaginer que c'est par cette voie, parfois c'est simplement par celle de la fatigue et du cynisme -ça conduit à, un certain nombre d'analystes, à douter de la psychanalyse. J'ai entendu parler de ça en différents points de ce monde, enfin que, qu'il y en avait certains très atteints par ce doute qui les précipite ici ou là à, à avoir recours à, à des pratiques plus, apparemment plus rapides, plus productives. En fait, l'acte analytique lui-même comporte que l'analyste fait semblant de savoir; ou au moins cet acte analytique peut se traduire de cette façon-là: de faire comme si il était déjà "au fait de" ce dont il s'agit. Et sans doute, par l'expérience, l'est-il en un certain sens, par l'expérience qu'il a du transfert. Du seul fait que, que l'analyste invite à l'association libre, déjà il anticipe le fait que, que de la relation d'un signifiant à un autre surgit toujours un effet de signification; un effet de signification qu'on peut même appeler très précisément, par référence à la psychose, une signification de signification. C'est-à-dire qu'on peut très bien ne pas savoir ce que ça veut dire, néanmoins ça veut dire que ça veut dire quelque chose! C'est à peu près l'état où vous devez être actuellement de mon développement. C'est qu'on ne sait pas ce que ça signifie, mais on est certain que ça doit bien signifier quelque chose, enfin pour ceux qui font confiance! Et c'est cette signification de signification qu'on, qu'on appelle le sujet supposé savoir. Alors, ce qui, ce qui met en question la survie du psychanalyste, c'est, c'est quelle est la posture, l'usage, qu'il, à quoi il met ce semblant de savoir? Et c'est là que il ne s’agit pas seulement de censure morale (je l’ai dit la dernière fois) quand on évoque, quand Lacan évoque l'infatuation du psychanalyste. L'infatuation, c'est un certain mode de se rapporter au semblant de savoir, qui consiste non seulement à faire semblant de savoir mais, mais d'y croire! .Et si l'on veut c'est, c'est faire l'analyste Sujet supposé Savoir. Mais plus exactement, l'infatuation veut dire que le sujet en question perd sa relation au Sujet supposé Savoir. C'est, c'est qu'il s'imagine savoir déjà! Et c'est pourquoi très précisément Lacan peut dire que l'analyse, les canailles ça les rend bêtes. C'est, c'est .que la canaille, en tant qu'elle cherche à s'identifier à l'Autre (majuscule) pour, pour capter, suggestionner le désir des sots, cette canaille précisément en perd sa relation au Sujet supposé Savoir, et c'est pourquoi elle devient bête. Et, et c'est en quoi la canaille n'est que, est par un autre tour plus bête que, que les sots qu'elle dupe. Et c'est pourquoi aussi Lacan invite l'analyste à, à un autre rapport que ce rapport d'infatuation avec le semblant de savoir. C'est pourquoi il l'invite à redevenir analysant dans sa relation au Sujet supposé Savoir. Et, comment peut-il préserver l'analyste -l'analyste plutôt (...) -comment peut-il préserver sa relation au Sujet supposé Savoir alors qu'il en connaît le semblant, la nature de semblant? Faut-il pas qu'il soit bête? Non, il faut que là il soit dupe. Quand Lacan invite à ce qu'on soit dupe du discours analytique, ce mot n'a, n'a sa valeur qu'en référence au Sujet supposé Savoir comme semblant. Il n'y a, n'y a pas avec le semblant que le seul rapport de dévoiler, de toutes façons

c’est assez limité de dévoiler les semblants puisque derrière y'a rien. Y'a pas que le rapport de démystifier, de croire faire, faire le malin en, en perçant les semblants. Et, il Y a un autre rapport avec le semblant qui s'appelle "être dupe" : la dupe méthodique. -- Alors ces, ces contorsions, ce que s'en sont, à l'endroit du savoir dans la psychanalyse, ces contorsions tiennent à ce que le savoir en jeu dans la psychanalyse n'est pas malheureusement, peut-on dire, un savoir dans le réel. Et s’il l'était, cette affaire d'infatuation, de position subjective à l'endroit du semblant de savoir n'aurait pas l'importance qu'elle a. Elle a de l'importance parce que elle traduit, elle traduit exactement enfin ce qui, ce qui pend au nez de la psychanalyse, si je puis dire: que son savoir s'arrête! A partir du moment où, où le psychanalyste éprouve que le semblant de savoir ça fait le même effet que le savoir, au moins dans l'expérience analytique, il lui reste, il lui reste qu'un "otium", il lui reste les bienfaits de la paresse, en touchant les aréages du savoir accumulé par, par les précédents, par les antérieurs psychanalystes, et d'une façon -à voir l'ensemble de ce qu'on appelle abusivement "le mouvement psychanalytique", mouvement qui dans une vaste zone de ce monde ressemble plutôt à l'immobilité, évidemment on n'écrira pas l'histoire de l'immobilité psychanalytique, parce qu'il y a pas grand-chose à en dire! -d'une façon progressive, disons que la psychanalyse est elle-~e   rongée par ce qui est son moyen d'action: le semblant de savoir. Et le nombre des publications ne fait rien à l'affaire! Alors ce qui distingue par rapport à ça, selon la formule de Lacan, "le savoir scientifique", c'est que sa place serait, serait dans le réel. Et, essayons de, de donner à ça sa ...un nouveau, un nouvel éclairage. Si Lacan le définit ainsi ce savoir, c'est, c'est pour en distinguer sévèrement le savoir que l'analyste a à loger, comme il s'exprime, et qui est un "autre savoir à une autre place ", sans plus dire laquelle dans sa fameuse "Note italienne" qu'il nous est déjà arrivé ici de commenter. C'est là que nous éprouvons, on peut dire, les ressources de l'écriture de Lacan, qu'on peut dire, à la mesure même du fait que, qu'elle utilise toutes les, les ressources de, de la rhétorique, qu'elle est en même temps une écriture tout à fait formalisée, qu'elle est aussi structurée, aussi structurée que la prose d'un Cicéron, avec ses balancements, ses, ses répondants binaires enfin qui, qui parfois ne s'éclairent que longtemps après! "Un autre savoir à une autre place". Au fond, la référence de Lacan, la référence, le mathème sous-jacent à cette considération, il me semble qu'elle est sans équivoque, qu'elle est sans équivoque la suivante. En effet dans, dans cet écrit, Lacan prend le soin de préciser en un point, que le scientifique produit le savoir propre à cette dimension, du semblant de s'en faire le sujet. Et il me semble que, que ça implique que, que le mathème sous-jacent à cette configuration, c'est celui du discours de l'hystérique à quoi Lacan souvent, enfin avec quoi il a souvent joué pour, pour situer précisément le discours de la science, et que c'est à ce schéma que Lacan se réfère, pour le moins, que c'est à se faire, se faire le semblant d'être le maître du signifiant que le scientifique arrive à produire le savoir propre à ce discours. Voilà. "Le scientifique, dit Lacan, produit le savoir, (virgule) du semblant de s'en faire le sujet". Et donc, c'est simplement nous inviter, parlant du savoir propre au discours analytique -"autre savoir logé à une autre place" -de nous référer au schéma du discours analytique et à nous repérer sur ce grand S2 sous la barre à gauche, et qui fait du savoir dans la psychanalyse, non point un savoir produit, produit au jour, voire détachable comme est le savoir dans le réel, mais au contraire un savoir structuralement supposé. Si nous appelons "savoir psychanalytique" ce S2, comme Lacan nous y invite dans cet écrit, c'est dire que le savoir propre à la psychanalyse c'est le savoir supposé, qui n'est pas un savoir dans le réel quoique nous en ayons, et dont toute la question pourrait être de savoir comment il pourrait devenir un savoir dans le réel, à quoi en effet il répugne, et qui fait le problème du passage de ce savoir supposé à l'état de savoir exposé, qui est toujours soupçonnable, au regard de cette supposition, toujours soupçonnable d'être, d'être baratin, d'être à côté de la plaque, et en effet il l'est! A cet égard, l'inconscient est à l'état de savoir supposé. C'est son état propre. Lacan note en passant que, que pour arriver à ce que ça s'impose le discours scientifique, il a fallu séduire le maître, il a fallu que le maître accepte de céder sa place de semblant. Et en effet, constatons historiquement que, que tant qu'il y a eu des maîtres, des vrais, tant que le discours du maître a fonctionné, c'est-à-dire qu'il y a eu des esclaves,

eh bien la physique mathématique n'a pas pu prendre son envol. C'est, c'est une constatation enfin qu'on, qu'on peut faire et qui a interrogé les historiens de la Grèce par exemple: Pourquoi les mathématiques, oui, et pourquoi on n'est pas passé à la physique mathématique? Et c'est une question sur quoi Koyré s'est interrogé, et on a toutes raisons de penser que par là elle est venue aussi bien à Lacan, cette question. Il y avait d'ailleurs, dans mon jeune temps on lisait un petit opuscule de Pierre-Maxime Schüll(?) sur, sur cette affaire enfin de, sur ce mystère enfin, sur ce mystère grec, et où sa réponse était: Ils en avaient pas besoin, ils avaient pas besoin de réfléchir à, à l'économie d'énergie, parce que des esclaves il y en avait en veux-tu en- voilà! Et que quand on a dû se passer de l'esclave et du serf, il a fallu en venir à autre chose. C'est alors que sont arrivés les biens nécessaires avec un certain nombre de plans dans leurs cartons, pour... séduisant le maître en effet! Ah! la séduction du maître, faut voir qu'il y a un mouvement, un mouvement dans la psychanalyse pour séduire le maître aussi, faut voir comme, y'a pas que, y'a pas que chez nous enfin que les psychanalystes grenouillent autour de, autour des gens du pouvoir. Ce frottis-frotta enfin se, se fait partout dans le monde, n'est pas... au mieux c'est, c'est de l'ordre de la séduction du maître! Mais enfin, qui est-ce qui séduit l'autre? C'est toute la question. D'ailleurs enfin, le maître, le maître aujourd'hui, il faut dire que c'est, c'est plutôt quelque chose qui s'appelle l'"opinion publique". Cette -alors je, je parle, je parle pour conclure un certain nombre de choses de temps en temps quand même! Par exemple, ce que je dis là m'a amené à conclure, quelque temps, que, qu'il fallait à côté des groupes analytiques, même des Écoles psychanalytiques, qui sont rongées toujours par le semblant de savoir -et il faut pas leur en faire le reproche, c'est la discipline qui veut ça! -qu'il faut à côté des groupes et des Écoles psychanalytiques des lieux où un effort soit maintenu pour que, pour faire passer le supposé à l'exposé, avec ce que ça comporte de rebutant pour le psychanalyste praticien. C'est comme ça que je m'explique d'ailleurs un certain nombre de mes avatars personnels, de l'animosité qu'il faut bien que je constate que j'ai éveillée dès que j'ai, que je me suis pointé dans ce milieu, l'animosité que j'ai éveillée chez, chez un certain nombre de praticiens qui entouraient le, le docteur Lacan. A côté, à côté du groupe analytique ou de l'École psychanalytique, il faut un lieu où le savoir exposé fait barre sur le savoir supposé, lui impose sa loi, même si ce savoir exposé se nourrit du savoir supposé. Ah! en un sens c'est dommage! Quand Lacan a inventé son concept de l'"École", c'était précisément pour surmonter le clivage entre la société des analystes et l'Institut de formation, comme ce binaire s'était développé dans l'Association Internationale de Psychanalyse -une École -non pas le groupe où on saurait ce que c'est que l'analyste, et de l'autre côté l'élaboration de savoir et la formation, mais une École: Un lieu où à la fois on sait et où on enseigne,. et en même temps un lieu, par excellence, où on ne sait pas ce que c'est qu'un analyste et où on le cherche. Ben! il faut croire que ça n'a pas marché aussi bien que ça! C'est en tout cas ainsi que je m'explique que Lacan ait reconstitué un binaire, qu'il y a une nécessité qui l'a conduit à, à rénover le Département de psychanalyse, en 1975, contre la majorité de ses élèves, qui l'a conduit ensuite à, à vouloir un doctorat, et qui l'a conduit enfin à créer la Section clinique, où nous sommes. 1975, 1976, 1977, ça n'était pas une foucade! S'il a dû à l'époque constater qu'il avait besoin de ça pour servir d'aiguillon à son École, c'est qu'il la trouvait, si je puis dire, un petit peu avachie, et que le savoir supposé enfin sur ce mol oreiller allait peut-être mettre, allait peut-être mettre quelques puces, si je puis dire, enfin quelques, piquer un peu la bête! Et au fond, considérant que ceci était fondé dans la structure, ben j'en ai conclu que, que là où, où nos collègues ne bénéficiaient pas d'un Département de psychanalyse, eh bien! il fallait leur en créer un, et c'est pourquoi avec un certain nombre de collègues, je me suis employé à créer ailleurs! Nous nous sommes amusés à nommer un Institut: l'Institut du Champ freudien, qui remplit la fonction de ce Département dans divers pays d'Europe et maintenant en Amérique du Sud. Au fond, c'est, c'est tenter d'empêcher le discours analytique de se détruire lui-même. Ça n'est pas, ça n'est pas nier qu'il faille, qu'il faille des Écoles! Ça n'est pas nier que c'est aujourd'hui pour des psychanalystes la forme de regroupements supérieurs à laquelle aspire un certain nombre de groupes qui voient la différence! Et là aussi, j'obéis à la logique de

l'affaire. Y'a, y'a deux ans dans ce cours, quand je parlais sous le titre du "Banquet des analystes", où je montrais une certaine virulence circonstancielle, j'avais annoncé que, enfin que je considérais pas la structure de l'École, au sens de Lacan, d'un point de vue spéculatif, mais bien pratique. Ben ça s'est vérifié, il faut dire! Ça s'est vérifié, c'est-à-dire que, que depuis que j'ai fait ici cet examen du concept d'"École" détaillé, je suis passé à l'acte! L'année dernière, j'ai pu annoncer en, à la fin du mois de septembre, la création d'une, une École européenne de psychanalyse. De la même façon, il y a, il y a de ça cinq jours, j'ai pu avoir le plaisir -ça en était un -à Buenos Aires dans, dans le théâtre national Cervantès de Buenos Aires, qui est un des plus vieux théâtres, avec ses ors du XIXe, semble-t-il (j'ai pas pu me renseigner, j'ai pas eu le temps, c'était allé trop vite), j'ai eu le plaisir pour une assistance de sept cents personnes à peu près, ce qui un 3 janvier est assez remarquable, j'ai eu le plaisir d'entendre la voix charmante de, d'une personne qui s'appelle Beatriz Deno(?) lire l'Acte de fondation d'une École qu'on réputait impossible -l'École argentine -on la réputait impossible en raison du caractère batailleur de, vif, passionné, enfin supposé tel, de nos collègues argentins, eh bien, l'examen du concept d'"École", l'exemple de l'École de la Cause freudienne, l'exemple de l'École européenne au fond les a animés à se mettre d'accord sur, sur un Acte de fondation qui, qui obéit à ce concept d' "École " de Lacan et qui sera complété, comme le veut cette logique, par, par un Institut où seront combattus les effets néfastes du savoir supposé. C'est une École qui s'appelle l'"École de l'orientation lacanienne du Champ freudien". C'était assez beau de, à voir naître, puisque ça naissait avec quatre cents cinquante membres et adhérents, trois publications, et pignon sur rue dans quelques jours, et c'était, il faut bien dire, une sorte de, de point d'orgue d'un parcours historique qui s'est fait depuis, depuis la disparition de, de Jacques Lacan. Enfin je le mentionne parce que il y a un certain nombre de personnes ici qui, que ça intéresse au plus près pour, pour être de nationalité argentine, et ça n'a aucune raison d'être indifférent aux autres qui sont de nationalité brésilienne -il Y en a quelques uns qui, qui sont en train de, de s'évertuer à faire la même chose -et leurs collègues français ne sont pas plus indifférents bien sûr, et puis la masse, je crois, peut voir au moins que, au moins dans ce domaine, les élucubrations, je ne dirai pas "passent dans le réel", mais au moins s'inscrivent dans un petit peu de réalité pour le moins. Je peux aller, je, à partir du moment où on était en si bon chemin, c'est-à-dire où il y a, où il y a quatre Écoles du Champ freudien dans le monde, il n'y avait pas de raisons d'attendre davantage enfin pour, pour faire le pas suivant. Y’a, y'a une logique aussi bien que nous connaissons, c'est, qui reconduit irrésistiblement la psychanalyse à, à l'universel. C'est, il y a un lien logique entre le "un par un" de l'expérience analytique et une visée qui embrasse, si je puis dire, l'humanité entière. Et c'est cette logique qui a conduit Freud, très tôt, à vouloir une Association Internationale. Évidemment nous la critiquons, ce qu'elle est devenue, la façon dont, dont elle a dégénéré, enfin nous la critiquons essentiellement parce qu'elle n'a pas pu supporter Lacan, parce que Lacan a été son impossible à supporter! Erreur historique -de l'avoir chassé, alors qu'il aurait été si facile de, de le supporter un peu plus longtemps, et puis de, de gommer ça tout doucement par le mouvement de la routine et du savoir supposé. Mais voilà! Au fond, ils l'ont libéré Lacan, ils l'ont libéré de ses obligations. Et Lacan a fait entendre en juin 64, le 21 juin 64 il a fait entendre un "Je fonde". C'était à l'époque l'École Française de psychanalyse. Et ce "Je fonde", ce performatif continue à rouler à travers les années! Voilà qu'il a entraîné avec lui l'École de la Cause freudienne, voilà qu'il retentit quand même assez loin d'ici -dix mille, onze mille Kilomètres -comme s'il était remis au présent, parce que nos collègues d'Argentine se réfèrent à ce "Je fonde" de Lacan du 21 juin 1964. Faut-il penser que parce que l'organisme créé par Freud a dégénéré, cela devrait nous interdire à nous de penser également, non seulement aux pays où existent déjà des Écoles d'orientation lacanienne, mais penser aux autres, à les faire naître ailleurs! C'est ce que nous faisons depuis onze ans! Bon! enfin bref, dans ce théâtre Cervantès, je, j'ai pris sur moi d'annoncer que dans les plus brefs délais, je m'emploierais à promouvoir la création de l'Association Mondiale de psychanalyse, qui, qui se mesurera, qui se mesurera effectivement avec l'Association Internationale de psychanalyse, partout dans la monde. Évidemment il y

a quelque chose de, d'un peu mythique, d'un peu dérisoire même, dans ces grandes manoeuvres où on voit se regrouper les Écoles, les masses, pour se lancer à l'assaut de vieilles citadelles. Mais c'est bien à ces ressources mythiques que, que fait référence Lacan quand il parle de la reconquête du Champ freudien". C'est bien à une sorte de chevauchée qu'il invite! Et je dois dire, ça n'est pas saps une certaine satisfaction que, grâce bien sûr au travail de Lacan mais aussi au travail de beaucoup de gens depuis dix ou onze ans, que je me suis trouvé en mesure de, d'annoncer enfin que, que onze ans après la mort de Lacan, il y aurait un organisme dont seront membres -là ça devra être à peu près mille personnes, quelque chose comme ça -les membres de ces différentes Écoles pourront si on veut bien, on veut bien accepter ça, mais enfin ça a l'air en train -un organisme dont seront ces membres ces personnes, ces membres des Écoles, et qui me paraît avoir d'ores et déjà l'avantage de, de mettre, de mettre l'enseignement de Lacan dans un certain abri, au moins d'assurer que ça passera au XXIe siècle. Il y a des savoirs tout à fait précieux qui sont tombés en déshérence, qui ont cessé de susciter le désir. Et, c'est une satisfaction de, de vérifier que vingt-sept ou vingt-huit ans après le "Je fonde" de Lacan et onze ans après sa mort, ça continue par nous -vous en êtes aussi, ne serait-ce que par l'intérêt que vous manifestez pour, pour les élèves de Lacan -eh bien! que ça continue à être, à être opérant, à être actif. Ça ne lève aucune des apories du discours analytique. Mais enfin l'expérience passée a de quoi enseigner. Et il faut bien sûr qu'une telle Association, qui ne peut pas ne pas édicter des règles universelles, il faut qu'elle reste déstandardisée, il faut qu'elle soit conçue de façon à supporter le dissentiment, il faut empêcher qu'elle soit l'étouffoir, comment dire, des Lacan du futur. Ça n'est pas évidemment gagné d'avance. Mais, enfin nous y sommes. Et, le banquet des analystes, au moins d'orientation lacanienne, le banquet des analystes sera désormais mondial. Alors revenons après cette petite parenthèse, revenons à ce qui me paraît être un binaire structurant de cette "Note italienne" de Lacan. C'est que, s'agissant du savoir dans le réel, on peut parler de "découverte", tandis que du savoir dont il s'agit dans la psychanalyse, c'est à Celui-là qu'il est propre d'appliquer le verbe "inventer". Et, il faut donner à ça toute sa valeur. "Découverte" veut dire qu'"il y a préalablement". Et c'est pourquoi Lacan dit: "Il y a du savoir dans le réel". C'est ce "il y a" qui donne son fondement à la découverte. Tandis que ce qui donne son fondement à l'inventé, c'est le "il n'y a pas de rapport sexuel". Et s'il y a quelque chose, du côté de la psychanalyse, c'est -dans cet écrit de Lacan au moins -le "il y a l'objet pet i t (a) ", mais avec la précis ion, non pas comme réel! Il ne dit pas: Il y a l'objet petit (a) dans le réel, sinon: Il y a l'objet petit (a) du fait qu'il ex-siste, pour autant que Lacan l'a construit. C'est-à-dire non pas dans le réel, mais comme effet d'une invention. L'ambition, on peut dire, presque folle, que formule Lacan alors, ce serait que ce savoir inventé, ce savoir de semblant -appelons-le par son nom -puisse passer dans le réel et le déterminer. Alors qu'est-ce que ça veut dire précisément, qu'inviter le psychanalyste à tenir compte du savoir dans le réel? Au fond l'inviter à faire ce qu'il a toujours fait le psychanalyste, au moins aux premiers temps de la psychanalyse, à savoir: tenir compte du savoir scientifique. Ça veut dire, pour le Lacan de la "Note italienne", très précisément ceci: Laisser de côté l'imaginaire -c'est la leçon du discours de la science pour se fixer sur la relation du symbolique et du réel, et pour essayer à partir du symbolique de situer un impossible qui puisse passer au réel. Bon! Comme il s'exprime précisément: "Mettre à contribution le symbolique et le réel [...] et tenter, à partir d'eux, [...] d'agrandir les ressources grâce à quoi on parviendrait à se passer du fâcheux rapport". Grâce au réel, au symbolique et au réel, agrandir les ressources qui permettraient de ne plus inventer du rapport sexuel, qui feraient dépérir les semblants de rapport sexuel où jusqu'à présent s'est épuisée, si je puis dire, l'espèce humaine. Mais prendre son parti, prendre son parti du "Il n'y a pas de rapport sexuel". Je dis que c'est presque fou, parce qu'on peut dire que l'invention humaine c'est, il y en a qu'une très petite part qui s'est distraite du côté de la découverte du savoir dans le réel, que l'invention humaine est toute concentrée sur l'invention des semblants de rapports sexuels. "Agrandir ces ressources", c'est une expression qui fait penser à cette, au recul des eaux envahissant les Pays-Bas, à cet assèchement de Zuiderzee dont parle Freud, et qui fait voir ici comme

l'ambition d'égaler la psychanalyse à la science, avec le risque, il faut dire, qui s'ensuit, quand on définit l'inconscient comme ce qui permet à l'humanité d'assurer sa pérennité de génération en génération. L'inconscient, ce sont les histoires qui habitent l'espèce humaine pour durer, et que à l'horizon de cet assèchement, enfin la question, la question est posée de savoir si, si la pérennité de l'espèce humaine, enfin est une finalité, une finalité qui est à tout prix à préserver. Là, il faut dire que, qu'est-ce que ça veut dire, est ce encore valable d'être dupe du Sujet supposé Savoir? La position hystérique, si elle convient si bien à l'opération analytique, c'est qu'elle dénonce au nom de la vérité tout savoir exposé, et que par contre le savoir supposé la charme. Le savoir supposé, c'est quand même ce qu'il y a plus proche de la vérité. Il n'empêche que le sujet hystérique, il a son infatuation à lui quand ça prend la tournure de savoir la vérité! Au fond, parler d'inventer du -- savoir, c'est tout à fait à l'opposé de la position qui -- consiste à s'enchanter de savoir la vérité. Savoir la vérité, ça ne va pas loin! Et, la voie que, que propose Lacan, n'est-ce pas? c'est tout à fait différent que de, de se, que de s'asseoir sur le savoir la vérité. C'est une voie qui consiste à inventer le savoir. Ça aussi enfin, c'est une autre forme de l'infatuation tout à fait présente, je dirais partout, dans, dans le groupe analytique. Je peux dire partout, parce que maintenant je me suis assez promené pour, pour pouvoir faire des comparaisons intéressantes, pour repérer des analogies patentes entre des gens qui ne se connaissent pas du tout! Et qu'il y a, y'a une forme tout à fait constante dans les groupes analytiques, une forme, on peut dire typique d'infatuation hystérique, qui, qui consiste enfin dans la persuasion d'un certain nombre de praticiens -je pourrais dire majoritairement des femmes, mais ça ne prouverait rien étant donné que déjà les femmes sont majoritaires dans la psychanalyse, donc c'est bien normal qu'elles soient, elles sont majoritaires à tous les niveaux -enfin d'un certain nombre de praticiens, cette persuasion au fond d'un certain nombre de praticiens de savoir la vérité, et donc d'avoir à l'égard des, des inventeurs de savoir ou prétendus tels les inventeurs de savoir dans la psychanalyse c'est, ils sont plutôt comme moi, des éplucheurs d'écrits de Lacan d'avoir pour eux enfin une, une certaine animosité. Et, je dois dire, c'est, c'est une forme d'infatuation, qui consiste à faire semblant de savoir la vérité! J'ai, j'ai éprouvé ça en Argentine. J'ai éprouvé ça, j'ai eu bien sûr à, j'ai eu à dialoguer beaucoup avec, avec beaucoup des grandes assistances, tout ça ne s'est pas fait dans le silence de cabinet, n'est-ce pas? Ça s'est fait sur la place publique, ça s'est fait dans les débats avec quatre cents, cinq cents personnes, dont un certain nombre au moins, enfin s'inquiétaient de l'intrusion française par exemple, mais enfin très peu nombreux. Ce qui balayait tout, il faut dire, c'est le désir que ça se fasse! Et, effectivement j'ai, j'ai eu à jouer aussi cette partie avec, avec le parti de ceux qui pensent savoir la vérité, ceux et celles qui pensent savoir la vérité. Et, il faut dire que, enfin je, j'ai fait tout mon possible pour, pour leur présenter les fondements de, de l'affaire. Mais cette dialectique a, rencontre toujours une certaine limite, enfin qu'il faut savoir accepter, enfin c'est, c'est par exemple dans tel groupe, me disait-on, l'âme, l'âme de ce savoir la vérité, paraît-il, c'est, c'était une dame qui ne parlait jamais. Et cette darne muette enfin arrivait comme ça à mobiliser dix ou quinze personnes, vingt personnes enfin qui, persuadées par son mutisme même peut-être enfin que, qu'elle pouvait pas manquer savoir la vérité. Bon. Il est possible qu'en privé elle parle davantage, mais c'est si bien que malgré tous mes efforts je n'ai pas pu la situer dans une salle enfin, bon! J'espère avoir cet avantage un jour! Mais enfin j'y reconnaissais là ce c'est pas sans, sans susciter des échos avec différents phénomènes que j'ai pu rencontrer ailleurs et où, je pourrais dire de, de resituer le phénomène dans, dans le contexte que j'ai exposé, enfin suffisait à indiquer qu'en effet y'a, y'a des limites aux concessions, aux compromis auxquels on peut, on peut consentir, et d'autre part il est normal que, que la prise d'une structure sur, sur une réalité auparavant un peu chaotique ne puisse pas se traduire par: tout le monde ensemble. Il faut assumer et même respecter les pertes qui peuvent s'ensuivre. Enfin je dois dire que c'est, c'est fort limité, en Argentine, à ma connaissance, de ceux qui auraient pu y être, sur les quatre cents cinquante ça n'atteindra pas vingt, ceux qui, ceux qui refuseront leur agrément. Mais enfin, c'est pas parce que, c'est pas une affaire de nombre, et c'est au contraire à, c'est à situer à sa place. Cette, cette logique de, c'est déjà beaucoup, il faut dire de

l'appeler telle: une logique. Et je vous, je crois que c'est, avoir pu constater que, au cours de dix ou onze ans qui se sont écoulés que, qu'à y contrevenir à cette logique que, on n'arrive à rien! Que l'enseignement de Lacan lui-même a témoigné historiquement, si l'on peut dire, d'une résistance de l'inconscient. Ça a été évidemment une position de résistance, mais on peut dire d'une résistance de l'inconscient à, à la capture et à la méconnaissance que, que tous les jours davantage, dont tous les jours davantage fait preuve ce qui se réfère à l'Association Internationale. Et cette résistance, si elle s'était pas exprimée par Lacan, où elle a trouvé en effet une expression magnifique, elle se serait exprimée autrement et elle s'exprimait, dans les années cinquante et soixante, non seulement par la voix de Lacan mais par la voix de beaucoup d'autres. Et, au fond, c'est ce qui explique que, que aujourd'hui enfin, les personnes mêmes qui président à l'Association Internationale de Psychanalyse, et qui sont -le Président est un argentin, l'Argentine est un tiers du mouvement psychanalytique international -ce Président même de l'Association Internationale rend hommage à Lacan, explique que Lacan est évidemment un grand psychanalyste, et que, il ne disqualifie pas ses élèves du titre de psychanalyste. Ce sont, ce sont les sourires de l'Association Internationale. Et, enfin je peux, c'est mon ami Horatio le Président, Horatio que j'ai connu avec Eric Laurent il y a, il y a dix ans, à Buenos Aires, qui était venu nous voir, d'ailleurs pour nous inviter à faire des séminaires dans l'Association Internationale. Eh bien! je suis sûr que nous aurons l'occasion de le rencontrer cette année, enfin il faudra chercher à le rencontrer pour, pour lui confirmer ce qu'il saura certainement déjà que, non, vraiment on ne peut pas aller faire des séminaires dans l'Association Internationale, mais peut-être que nous pourrons, nous pourrons l'inviter à, à venir en faire dans l'Association Mondiale! Et, enfin, j'aimerais même pouvoir lui proposer un grand rôle historique, celui du Gorbatchev de l'Association Internationale! A la semaine prochaine pour la suite de ce cours.

Le 8 janvier 1992.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
Jacques-Alain MILLER
VII

En m'interrogeant sur la nature des semblants, j'ai posé la question: En regard de, du semblant, faut-il mettre le vrai? Faut-il opposer le, le semblant et le vrai? La langue semble nous orienter en ce sens. Elle nous, elle nous fait dire la vraisemblance ou, avec la variation de sens que j'ai signalée, le faux-semblant. Et, j'ai signalé que l'occasion dont Lacan s'est emparé pour son Séminaire "D'un discours qui ne serait pas du semblant" était, à mon sens, celle de, de l'énoncé d'une petite-fille distinguant "pour de vrai" et "pour du semblant".
Néanmoins, que la langue nous oriente en ce sens ne, ne nous dit pas encore que faire de ces données. Et, ce que je propose d'en faire, c'est ceci: de, de considérer que la langue nous indique à sa façon que, que le vrai et le faux sont affaire de semblant. Et c'est clair si l'on songe à toute l'ingéniosité qui s'est attachée dans la réflexion morale, qui s'est dépensée pour savoir si il y avait lieu de dire le vrai ou de le cacher, par exemple, et quand? Et aussi bien la censure que l'éthique philosophique a pu porter sur, sur le fait de dissimuler la vérité, la censure contre, contre l'hypocrisie, contre la dissimulation, contre la manipulation. Au fond, la réflexion éthique sur le vrai rencontre toujours la question de savoir s'il faut le montrer ou pas, le laisser apparaître, venir au jour, le communiquer? Ou si au contraire, il convient de le voiler, si le voiler est condamnable? Qu'est-ce qu'il faut faire, comment est-ce qu'il faut articuler, quelle est la juste place du vrai à l'endroit du semblant?
Et, c'est précisément cette perspective qui m'a conduit à mettre en regard du semblant, en rapport d'opposition avec lui, le réel et non le vrai. Il y a dans le cours de l'enseignement de Lacan une promotion croissante de, de la catégorie du réel. Lui même l'a, l'a accentuée comme telle, cette promotion. Et, par son insistance, ça s'est répandu dans notre usage. Par l'insistance, en effet, dans l'enseignement on obtient un certain nombre d'effets, qui n'assurent pas la compréhension, et peut-être est- ce aussi bien comme ça, mais qui peuvent à terme donner l'impression d'une langue de bois, de mots, d'expressions qu'on aligne sans plus savoir ce qu'ils veulent dire ou pourquoi ils sont là. C'est, c'est le sort de tout ce que nous disons! Toute langue est toujours de bois! Il y a bien une langue qu'on a appelée le "métalangage", précisément Lacan a formulé qu'il n'y avait pas de "métalangage", pour faire comprendre qu'il n'y a que langue de bois. Mais peut-être, au point où nous en sommes, peut-on gagner tout de même à se poser la question de, de à quoi répond la promotion par Lacan de la catégorie du réel, à quelle exigence, sinon directement de l'expérience analytique, du moins du discours des psychanalystes sur cette expérience et d'abord du sien?
Eh bien, il me semble que la catégorie du réel vient à la place de la catégorie de la vérité et que, après avoir promu la catégorie de la vérité dans la psychanalyse, après avoir ordonné l'expérience analytique à la vérité, précisément au départ de cet enseignement, à la dialectique de la vérité, ce qui était déjà introduire la vérité par ses changements, par ses transformations, non pas par le biais où elle serait une, éternelle, omnitemporelle, mais au contraire par le biais où le facteur "temps" la marque.
La dialectique, ça veut dire qu'il y a une vérité au temps (Tn) et qu'il y en a une autre au temps (n+l); d'où l'usage éminemment politique de la perspective dialectique. Et on peut dire que, le premier élan de l'enseignement de Lacan est animé, est conditionné par cette, cette catégorie de la vérité; et que à la suite -et le décrochage est sensible -il Y a, dans une certaine hiérarchie des catégories à laquelle même les schémas tournants ne peuvent pas vraiment échapper, il Y a comme un détrônement de la vérité par, par la catégorie du réel; et, dans l'usage courant on, on pourrait l'observer presque statistiquement. Alors, pour... si cela est exact, pourquoi, à quoi répond la substitution du réel au vrai, comme index de, de la visée analytique? Eh bien, c'est sans doute que, que le vrai, et précisément le vrai dialectique, c'est pas pour de vrai! Que te vrai, c'est pour du semblant! Et, le fameux axiome de Lacan: "Il n'y a pas d'Autre de l'Autre" ne dit pas autre chose! Il veut dire, qu'il est impossible de dire le vrai sur le vrai.

C'est-à-dire, que le vrai, quoiqu'on en ait, a des affinités, des attenances qui ne peuvent pas être coupées avec le semblant, qu'on ne peut pas s'assurer que le vrai ce soit pour de vrai! Et, c'est du même pas que le vrai a des affinités avec la réalité en effet, cette réalité dont on a bien de la peine à s'assurer que ce soit pour de vrai! Et c'est, c'est dans cette veine que Lacan a repris le terme surréaliste, dû à Breton, de, du "peu de réalité", qui traduit la constatation de, de tout ce qui est la part du semblant dans notre sentiment de la réalité, et qui donc ouvre en effet la voie à trafiquer ce semblant pour, pour atteindre à, à une supposée "surréalité" qui est, qui assume, qui assume le caractère de semblant de la réalité, et qui par là a ouvert des voies nouvelles à l'artifice, précisément à l'art, en même temps que, faut dire, le progrès de la civilisation nous rendait plus sensible, nous rendait plus évident le caractère hautement machiné de la réalité ambiante! C'est ce sentiment enfin, qui avait inspiré au maréchal Pétain son axiome, son axiome: "La terre, elle, ne ment pas." Mais, en vain! Depuis, depuis la Révolution française en effet le, l'esprit réactionnaire, après tout pas tant réactionnaire à l'égard des droits de l'homme que à l'égard de, des mutations induites par le discours de la science qui n'ont pas cessé, jusqu'à une certaine date de, de faire appel à cette instance qui, qui ne mentirait pas. En vain!

Et évidemment, dire qu'il est impossible de dire le vrai sur le vrai, c'est déjà faire effort pour sortir du semblant du vrai. Cette formule même veut précisément tirer du réel à partir du semblant. En disant t'impossible", en faisant, non pas contingent mais définitif, structural, ce déficit d'un vrai qui serait pour de vrai, elle tente d'obtenir du réel. Le réel en ce sens si ...et c'est ce qui m'amène à dire que, que Lacan le substitue au vrai, le réel ce serait le vrai de vrai. Et s'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, il y a du réel. Au fond, ce ne sont que les, que les "demi--habiles", pour s'exprimer comme Pascal, qui s'aperçoivent qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, et qui croient pouvoir en conclure qu'on peut dire ce qu'on veut, et que la fausse-monnaie chassera toujours la bonne.

C'est pas du tout, c'est pas du tout ce que permet de conclure l'expérience, puisqu'elle existe, l'expérience analytique, qui au contraire met en valeur qu'on ne peut nullement dire ce qu'on veut, même quand on essaye, et même quand on a libre carrière pour le faire. Y'a pas besoin ici d'un Autre qui fasse la loi du vrai et du faux! Y'a quelque chose qui se passe dans, dans le mouvement même de dire, de dire le vrai comme le faux, quelque chose qui se passe qui fait expérimenter une limite, qui la fait expérimenter à l'occasion sous les espèces de l'impuissance, et d'où il peut-se faire qu'on tire une formule d'impasse, qui permet de dire, Là y'a du réel. C'est cette formule d'impasse elle-même, c'est ce que Lacan a appelé "la passe". La passe qui ne saurait consister, malgré les allures de métalangage qu'elle se donne, de métalangage de l'analyse, qui ne saurait consister à dire le vrai sur le vrai! La structure enfin ne cède pas à la passe, parce que ce n'est pas, ce n'est pas tant ici la structure de l'expérience analytique qui fait objection, sinon la structure même de la parole. Est-ce pour autant qu'il faudrait s'avancer jusqu'à dire que, que la passe ce serait de dire le vrai sur le réel? Bien sûr nous, nous sommes au moins conduits à, à nous poser la question! Seulement pas à y répondre, parce que il faut un petit peu progresser davantage sur, enfin sur ce que ça pourrait être de dire le vrai sur le réel. Pas sûr du tout, que dire le vrai sur le réel soit, soit seulement concevable.

La dernière fois j'ai, j'ai mis un petit développement sur, sur ce chapitre de l'épistémologie de Lacan qui définit la science par le fait qu'elle traite, qu'elle vise du savoir dans le réel. Cette définition prend tout son sens à, à s'apercevoir que, de ce qu'elle ne dit pas. Elle ne dit pas qu'il y a du vrai dans le réel. Et, du point où nous l'abordons dans la psychanalyse, ce réel, et si on admet que nous en abordons un, et, et il faut croire que oui, puisque en dépit de la notoire insuffisance des psychanalystes, des ridicules de l'institution analytique, de la stagnation grandiose de la production analytique, en dépit de, de tout ça, qui vaut de façon méritée aux psychanalystes une certaine dérision, en dépit de tout ça la psychanalyse subsiste! Et même, on suppose, on ne peut pas se défendre de supposer même dans l'opinion, qu'il y a un réel en jeu dans cette affaire! Ça n'assure de rien, parce qu'il y a aussi bien un réel en jeu dans la religion. Et, quant à, pour ce qui est de la science, on n'en doute pas! On a beau faire, on ne peut plus douter qu'il y a un réel qui est si bien en jeu dans la science qu'elle est, qu'elle est capable de, d'exterminer l'espèce et d'exterminer, enfin sinon le monde, mais au moins toute espèce vivante sur cette terre. Elle est en plus

capable d'ajouter quelques astres ou quelques météores, ce qui enfin est aussi, depuis le milieu de ce siècle, assuré, au fond depuis, depuis Hiroshima et le spoutnik de 1957, on ne peut plus douter du réel en jeu dans la science. Et quelques petites autres choses quand même auparavant! Bon! Mais enfin là, même aux analphabètes ça a fait un choc, le, le grand champignon!
Alors, évidemment c'est, c'est moins probant peut-être dans la psychanalyse, c'est moins spectaculaire! On n'a pas encore réussi à produire l'équivalence de grand champignon, photographiable! Mais, si on admet que, qu'en dépit du caractère hautement douteux de la vérité, hautement douteux des vérités, qui s'élaborent, qui se rencontrent, qui se transforment dans l'expérience analytique, il y a néanmoins un réel en jeu, que c'est pas la vérité qui nous aidera à ça. Eh bien, si on l'admet, il y a quand même à constater alors que ce réel, ça n'est pas du vrai qu'il y a dedans, ce serait plutôt du mensonge! Et, c'est en ce sens, me semble-t-il, que Lacan peut écrire dans sa "Télévision", que le réel ne peut que mentir au partenaire. Enfin, si on s'attache aux détails de, de son énoncé, il dit pas exactement ça, il dit: "Le réel, à ne pouvoir que mentir au partenaire, s’inscrire de névrose, de perversion ou de psychose." On reconnaît là le réel pris comme référence de la clinique, et même ordonnant, selon ses différentes inscriptions, les différentes structures cliniques. Mais évidemment, étant donné le, le français qu'écrit Lacan, son "à ne pouvoir que mentir au partenaire" qui normalement devrait se référer au réel (c'est comme ça que je l'ai pris) peut aussi, c'est un abus, mais peut aussi dans son usage signifier que ...du fait qu'on ne peut que mentir au partenaire, du fait que le sujet ne peut que mentir au partenaire. Mais, je le prends dans sa forme la plus, la plus normale dans la langue, et par là la plus coupante dans le sens! Le réel ne peut que mentir au partenaire. Je le prends comme ça parce que, en définitive c'est à ça qu'on arrive!
Dans la science, c'est pas simplement que, qu'on suppose et qu'on vérifie qu'il y a du savoir dans le réel, on le vérifie par le fait qu'on arrive à transformer ce réel à partir de là, qu'on arrive à le prévoir et qu'on arrive à le transformer, donc qu'on y accède, c'est encore que dans la science le réel ne ment pas! Et c'est, c'est un, c'est un soulagement! Ça a quand même précipité dans l'aventure scientifique un certain nombre de, de bons esprits qui, qui cherchaient précisément ce qui était susceptible de ne pas mentir, qui étaient précisément, si je puis dire, angoissés par la constatation que la réalité ment tant et plus! Et par là même ils se réfugiaient, si je puis dire, dans l'angoisse, qui a au moins cet avantage pour le sujet de ne pas le tromper. Mais du coup, ça, ça les faisait habités d'un désir de, de trouver, d'aller qans la voie de, de ce qui ne ment pas! Evidemment, c'est pas toujours, la voie de l'aventure scientifique n'est pas toujours suffisante enfin pour, pour tamponner l'angoisse. Cf. Pascal. Lui ça, ça ne lui a pas suffi que dans la science le réel ne mente pas, parce qu'il voulait avoir affaire à quelqu'un! Il voulait avoir affaire à un Dieu personnel! Certainement, enfin, certainement, à une-autre époque, il serait entré en analyse Pascal. Il aurait été coton évidemment de ...il n'y a que Lacan qui aurait pu prendre Pascal en analyse. Et, la difficulté quotidienne dans la psychanalyse, pour le psychanalyste, il me semble si, si j'essaye, enfin de, de la cuber cette difficulté, que tout bon esprit doit éprouver dans, dans cette pratique j'entends ici par "bon esprit" les sujets qui n'ont pas... à qui la psychanalyse n'a pas fait passer le goût de la certitude, le goût de ce qui ne ment pas.
Ce qui fait, me semble-t-il, la difficulté quotidienne de cette pratique pour le psychanalyste, c'est que il semble que dans la psychanalyse le réel ment! Que du seul fait que le réel -pour vous l'imager, prenons la formule de Lacan -du seul fait que ce réel: qu'"il n'y a pas de rapport sexuel", du s.eul fait que ce réel passe au signifiant, il ment. Ça suppose au fond que, on pourrait dire qu'ici, ...dans la psychanalyse, on rencontre du réel dans le savoir, on rencontre du réel dans le signifiant, pas du savoir dans le réel mais le contraire, on rencontre du réel dans le savoir et, mauvaise surprise, ça ment! Ça parle mais ça ment La bonne surprise c'est que ça parle, et la mauvaise c'est que ça ment! Et, ne serait-ce que par le fait que on ne le rencontre que dans la méprise (nous avons vu ça, il y a deux, deux séances), on ne le rencontre que dans la méprise, dans l'à-côté, et dans le mensonge. Et on peut dire qu'il y a une nécessité du mensonge, du seul fait qu'il est impossible de dire le vrai sur le vrai! Et dès qu'on essaye -et c'est ce qu'on fait dans la psychanalyse, c'est à ça qu'on presse le sujet -dès qu'on essaye, plus on essaye, et plus on ment! Et les psychanalystes l'ont aperçu. Ils l'ont aperçu parce que c'est de leur expérience quotidienne, et ils ont

appelé ça: la "résistance"! C'était la façon sauvage, la façon, la façon policière: "Allez, pas de résistance! ", c'était de, d'expérimenter que le sujet ne dit pas le vrai sur le vrai, et qu'il ment d'autant plus qu'il essaye honnêtement. On peut dire, non! c'est pas un vrai mensonge, que mentir c'est savoir le vrai et le cacher.
Et d'abord il y a de ça! Il y a évidemment de ça dans la psychanalyse. Y'a le temps qu'on fait attendre à l'analyste des aveux essentiels, pour qu'il se mette pas à s'intéresser trop vite à certains aspects supposés secondaires de sa personnalité! Il y a, en effet, parfois pendant des années, d'arriver à, à passer à côté de dire certains petits faits qui paraissent au sujet désobligeants pour, enfin pour l'image qu'il se fait de soi-même! J'ai vu ça : des années, des années mises par un sujet pour, pour avouer un épisode de, de sa biographie, d'ailleurs ça l'a apparemment tellement soulagé qu'il a interrompu son analyse aussi sec! Vraiment, c'était vraiment une sorte de, de, d'aveu, on peut dire, policier, presque de cet ordre enfin, et qui, enfin qui aurait intéressé la police, et qui, une fois qu'il avait pu se, se, enfin faire suffisamment confiance à quelqu'un pour, pour le dire, se trouvait au fond à même de continuer son, son, de continuer son, son parcours dans l'existence! Donc il y a, bien sûr, ces formes de mensonges explicites. Mais évidemment, l'impossible de dire le vrai sur le vrai, ça suppose qu'on donne un autre sens au, au terme de "mensonge", qui est de faire comme, comme si on pouvait savoir, de faire comme si on savait, de faire à cet égard, si je puis dire, tout son possible dans le cadre de cet impossible. Et c'est là, c'est dans cet effort même, cet effort qui n'est pas vain, qui est cet effort, si je puis dire, qui est la mamelle même de l'analyse, c'est dans cet effort que, que surgissent, que chatoient les effets de vérité : ces effets fascinants, ces effets à facettes! C'est bien là qu'on voit que, que ces vérités ne sont pas si sévères, que ces vérités enfin sont, comme dit Lacan, des "solides", qu'on peut regarder sous plusieurs perspectives, que les effets de vérité sont vraiment comme l'arc-en-ciel qu'on appelle en espagnol très joliment l'"arco iris" -et, comme l'arc-en-ciel puisque, quand on s'approche, on n'arrive pas forcément au, au lieu qui paraissait ainsi promis!
Et, il suffit de se déplacer et d'attendre un petit peu de temps pour que la vérité promise, la vérité qui s'est dessinée se, se résorbe, se dissipe, quitte à se reformer après, après la pluie. Il faut faire pleuvoir un petit peu de, un petit peu de signifiants, et puis qui ravinent sans doute la terre, et puis qui laissent paraître de nouveau l'arc-en-ciel de la vérité suivante! Et à l'occasion enfin c'est, c'est à travers les larmes qu'on apercevra cet arc-en-ciel de vérité. C'est pourquoi on pleure autant dans la psychanalyse! Enfin pas tout le monde et pas tout le temps, bien sûr! Enfin y'a quand même, y'a quand même pour un certain nombre de sujets une grande affinité entre, entre la vérité et les larmes, et au fond le fait que, que la vérité soit de l'ordre de l'arc- en-ciel le fait comprendre. Fait comprendre aussi que les effets de vérité eux- mêmes sont, si je puis dire, à l'intersection du symbolique et de l'imaginaire. Et c'est pourquoi on a imaginé parler de "la splendeur du vrai", pour bien marquer en quoi le vrai est de l'ordre du semblant, de l'ordre de, de la beauté, et .que en cela, c'est un mensonge! Alors le réel, il ne vient à personne à l'idée de parler de sa "splendeur". Le réel, c'est de cette façon-là que, que Lacan a imaginé d'appeler l'"impossible", et en particulier l'impossible de dire le vrai sur le vrai. C'est que précisément c'est impossible d'appeler "réel" le vrai. Donc, reste à appeler "réel", l'impossible. Dire qu'il est impossible de dire le vrai sur le vrai, ça laisse ouvert la possibilité, par exemple, de l'écrire! Et en effet, une écriture sert toujours d'épreuve pour vérifier le vrai, et précisément pour vérifier si ça tient ou si c'est du faux. Et c'est en quoi la logique mathématique est, est une pierre de touche. et que, enfin elle s'est tout de même dans ce siècle appuyée, enfin, appuyée sur, sur l'idée que, qu'il y avait à mettre la vérité de la parole, du "langage courant", comme il dit, mettre la vérité véhiculée dans les échanges interhumains à l'épreuve d'une écriture. Et c'est pourquoi d'ailleurs dans, dans la première leçon de son Séminaire "D'un discours qui ne serait pas du semblant", Lacan se réfère à l'ambition logico-positiviste, qui pensait par l'écriture, par une écriture inventée par eux, arriver à, à coincer le semblant de discours, arriver à voir ce que le discours a dans le ventre. une sorte de .,. comme ces machines là qu'on, qu'on utilise dans, dans les aéroports, enfin pour, où on vous invite à déposer vos bagages pour, pour les voir enfin, pour les sonder. On ne voit pas d'ailleurs ...tout ça étant, il faut dire, du semblant parce que, il y a actuellement des petits explosifs,

enfin, qui arrivent parfaitement à, à passer dans ces machines sans être, sans être repérés; donc c'est, c'est vraiment pour décourager des malhabiles, des maladroits, et impressionner le populaire sur la protection qu'on lui assure! Il n'yen a aucune! Et donc, le logico-positiviste il s'imaginait qu'il pouvait faire, qu'il avait construit la machine où on pouvait faire passer vos petites paroles, vos écrits d'ailleurs aussi bien, et puis que "tchop! tchop!" on saurait si ça veut dire quelque chose ou si ça ne veut rien dire. Et, au fond ce que Lacan y oppose, c'est que ça ne marche pas! Ça a seulement permis à Carnap de se moquer de Heidegger, que Carnap a cru pouvoir démontrer avec ses petites, les petites lettres qu'il avait inventées, que quand Heidegger dit: "Le néant néantise", ça ne veut rien dire. On n'avait pas besoin de Carnap pour s'en apercevoir! Mais, c'est que dans la psychanalyse, il n'y a pas, il n'y a pas une vérité flanquée de son métalangage!
Et, la prosopopée de la vérité que Lacan a proposée dans sa "Chose freudienne", il la reprend pour, pour souligner que toujours la vérité parle Je. Il faut dire que c'est, c'est définir la vérité par le dire, par l'énonciation. Et, c'est de là conclure que, si on ne peut pas traquer le semblant de discours à partir d'un métalangage, c'est que le semblant c'est le signifiant lui-même! C'est que, à cet égard, le signifiant ça n'est pas du réel, ou disons que le réel -et c'est ainsi que Lacan, pour le moins, en construit la catégorie -le réel c'est autre chose que le signifiant. Et on ne peut pas faire que, que le signifiant se suffise à lui-même. A l'occasion, on appelle ça la "référence" : On ne peut faire que, que le signifiant ne se réfère pas, et on ne peut faire que le signifiant puisse tout. C'est qu'on éprouve là précisément de la résistance.
Et, c'est ce qu'exploite la logique mathématique: que le signifiant comme tel résiste. C'est, il faut bien le dire, c'est, c'est à partir du maniement du signifiant qu'on a eu une petite idée du réel, parce que la réalité, elle offre n'importe quoi! Si on ne s'occupe que de la réalité, on fait (je l'ai rappelé) des cabinets de curiosité. On s'occupe à recenser les merveilles, c'est-à-dire précisément les monstres, que la réalité offre. Je n'ai pas pu vous signaler une exposition qui était à voir, enfin je, je peux vous en signaler une, bien qu'elle ne rentre pas tout à fait là dans mon objet, qui est encore à voir, je crois pour un petit moment, qui s'appelle "Les couleurs de l'argent", qui est, qui se tient au musée de la poste, du côté droit de la tour Montparnasse quand on la regarde en face, c'est-à-dire de l'autre côté, de l'autre côté de la gare. J'appelle face de la tour Maine Montparnasse, la tour Maine-Montparnasse quand vous êtes de l'autre côté, de l'autre côté que le côté de la gare, c'est-à-dire sur le côté de, de, sur le côté du boulevard Montparnasse. Et alors quand vous êtes dans cette position, il y a une rue à droite, et le musée de la poste est dans cette rue-là. C'est, c'est notre ami Jean-Michel Ribette, qui est peut-être ici ou qui est -oui? qui est là -qui en est ...c'est le, l'exposition la plus, la plus lacanienne que j'aie jamais vue, elle est même plus lacanienne que l'exposition des photos de Lacan qui a eu lieu. L'exposition des photos de Lacan ne pouvait pas être lacanienne, c'était sa force aussi, mais celle-là l'est. Bon.
Alors, celle-là vous pouvez encore la voir -jusqu'en Mars? Jusqu'à mi-février, 1er février -donc il vous reste quinze jours. Mais, il y en a une que vous ne pouvez plus voir, parce qu'elle s'est interrompue déjà le 8 janvier, et qui mettait très bien ça en valeur ce, cette équivoque sur, sur le réel, et sur le fait que la curiosité est plutôt, enfin est d'un autre ordre évidemment que, que la, l'épreuve de la résistance du réel. C'est une exposition qui (vous devez pouvoir aller la voir à Rome maintenant) qui portait sur l'" Accademia del Lincei" (l'Académie des Lynx). L'Académie des Lynx, c'est la, l'origine de l'Académie italienne actuelle des sciences et elle a été créée au, au XVIIe siècle par un certain Federico Cesi -grande famille, grande famille romaine, qui avait même des. quelques écrivains stipendiés pour expliquer que cette grande famille descendait d'une grande famille de la Rome antique (enfin ça, il suffisait de payer grassement quelqu'un pour que, pour qu'il vous démontre ça) -et cette Académie des Lynx précisément a eu parmi ses membres, c'est tout à fait frappant, donc a eu Galilée et a édité les œuvres de Galilée, en même temps que voisinaient avec lui, au fond, des gens qui faisaient pas beaucoup plus que des grands catalogues de curiosités. C'est-à-dire, le nom même de l'Académie se réfère à l'animal à la vue perçante, capable de, d'épeler les merveilles du monde. Et donc ils ont fait des grands catalogues de plantes, des grands catalogues d'animaux, sans doute avec moins de goût que précédemment, que à la Renaissance, moins de goût pour les extravagances de la nature. C'est vrai que, semble-t-il, ils s'intéressaient quand

même davantage aux régularités de la nature qu'à ses, qu'à ses extravagances monstrueuses. Mais tout de même, on voit l'équivoque où se, se juxtaposent la, la passion empirique pour épeler ce qu'offre la réalité, pour mettre tout ça dans des livres -et ils travaillaient beaucoup évidemment -et d'un autre côté, au milieu d'eux et difficile à loger, ce savoir d'un autre type qui attrapait, attrapait le réel de tout autre façon, pas dans le mode de l'érudition ou de, de ce parcours méthodique de l'empirie.
Au fond, on a là comme une version première d'une ambition encyclopédiste, on a comme les débuts de, de l'"Encyclopédie", qui est elle-même, enfin n'est pas complètement déprise de, de cette équivoque là. Et évidemment les exemples '.' mais là le panage est tellement clair que, enfin y'a pas le charme de cette ambiguïté je ne peux pas dire qu'une seule visite dans cette exposition m'ait permis de, de me faire une idée précise -il Y a un cas où évidemment la division est patente, la division et la cohabitation de ces deux positions subjectives est patente, c'est dans le cas de Newton, dont vous savez les années qu'il a passées dans ses recherches proprement alchimiques! Là on a, au XVIIe siècle enfin, un esprit de la Renaissance tout à fait actif en même temps que, que il est en train de mettre au point le savoir proprement en position scientifique du sujet. Bon.
Alors, on ne peut pas se défendre de, de la notion que le réel est autre chose que le signifiant, ou en tout cas qu'il y a autre chose que le signifiant. Et, évidemment ceux qui pensent qu'il n'y a que le signifiant, au fond ils pensent qu'il n'y a que du semblant. Ce sont, c'est une position éthique tout à fait éminente: penser qu'il n'y a que du semblant. C'est en tout cas une position que, pour ma pan, j'imputais à Roland Barthes. Je l'ai fait d'ailleurs à l'époque en sa présence, je suis pas sûr qu'il a tout à fait apprécié! Mais, c'est une position de haute dignité, c'est d'ailleurs de cette façon-là que lui-même percevait le Japon, comme le pays, l'Empire qui, qui démontrait enfin que, que tout n'est que semblant. Alors, j'avais même à l'époque indiqué qu'il avait des raisons tout à fait précises pour, pour ... pour prendre cette position-là.
Alors, Lacan a appelé "réel" cette autre chose que le signifiant. Et qu'est-ce que c'est "autre chose que le signifiant"? Ça pourrait être le sujet lui-même, et ça pourrait être l'objet. Ça pourrait être le sujet, dont Lacan disait que c'est "un effet de signification", et qu'à ce titre c'est une réponse du réel; et ça pourrait être l'objet, qui n'est pas moins une réponse du réel. Alors essayons de, de capter ça.
Au fond dans la psychanalyse, vous interrogez un individu. Bon. Ça ne veut pas dire que vous le mettez à la Question! Encore que, il est conseillé, au moment où vous, vous recevez cet individu -il Y a toute la question d'ailleurs, grande question dans la psychanalyse: Faut-il recevoir l'individu ou faut-il recevoir la famille? Il y a tout un chapitre, en particulier quand l'individu en question est un enfant, c'est déjà assez difficile, c'est déjà un progrès, on peut dire, d'arriver à recevoir l'individu, à le séparer d'autres individus qui sont collés à lui. Les gens ne viennent pas spontanément sous les espèces de l'individu! Ils viennent à l'occasion sous les espèces de, du couple, sous les espèces de la famille, sous les espèces de la corporation. Bon, j'exagère! La corporation, on n'a pas encore vu une équipe de pompiers demander à, enfin, une analyse pour l'un des leurs! Par contre, on peut voir des psychanalystes venir en délégation demander des places dans une institution analytique, j'ai vu ça il n'y a pas longtemps. Mais, pour dire déjà, dire on interroge un individu, c'est déjà un produit hautement sophistiqué! Ça fait problème par exemple dans les régions ou dans les pays où on ne vient pas spontanément en tant qu'individu, où on s'éprouve partie d'un ensemble. Et même, même dans les sociétés qui paraissent hautement individualistes, il y a derrière une sone de, au contraire, de solidarité tribale, qui est au fond en-quelque sone-incarnée par, par ce qu'on appelle le "standard" : le standard analytique, qui est une forme de pression collective exercée sur le dispositif analytique. Alors bien entendu, les Américains, ce sont des individus. Bon. Ils sont formés, ils sont formés à ça par, par la lutte pour la vie: chacun pour soi. Mais en même temps, en même temps, il y a, c'est assez mystérieux en définitive, il y a des formes de solidarité, dont on entend parler en fait pour l'Afrique, qui sont tout à fait et qui imprègnent la, la civilisation américaine.
Et, c'est très sensible dans tout ce qui est "l'évaluation par les pairs", comme ils disent. Continuellement, la référence c'est: il faut que les autres qui sont comme vous soient d'accord pour qu'on fasse quelque chose et pour ...bon! C'est, j'avais éprouvé ça le jour où j'avais (je crois l'avoir raconté ici naguère) le

jour où j'avais, je m'étais aventuré jusqu'à proposer à l'université, enfin à proposer, il -c'était trouvé qu'une université du Middle West se proposait enfin de, de me faire l'honneur de publier une revue lacanienne C...) dont j'aurais la responsabilité dans le Middle West. J'ai donc rencontré à Chicago, n'est-ce pas? je suis allé jusque-là, pour rencontrer une personne responsable qui, qui, responsable de ces éditions, et alors qui me demandait quels étaient les Américains, de faire la liste de la tribu américaine qui pourrait attester, enfin que j'étais compétent pour ça. Je lui ai dit: "C'est plutôt moi qui pourrait attester s'ils le sont ou pas!" Et au fond j'ai, dans cette exigence enfin de d'ériger que, que je pouvais pas venir précisément comme individu sinon avec une, avec l'ensemble, au fond j'ai vu une des clefs de, d'un comportement que j'ai pu observer à d'autres, à d'autres reprises, et que j'ai vu, que j'ai vu confirmé, je dois dire que c'était une phrase que j'ai trouvée lumineuse après de, du nommé Baudrillard, qui a fait un petit essai sur l'Amérique et qui signalait que, que "l'Amérique était une des dernières sociétés primitives de ce monde". Donc, si vous voulez, interroger un individu, c'est déjà le résultat d'une grande décantation. Bon.
Alors, au fond, admettons résolues toutes les questions préliminaires à, à l'obtention d'un individu, obtention qui est toujours donc suspecte, en question. Il ne suffit pas d'avoir une personne en face de soi pour que vraiment on ait l'individu coupé de toutes ses attenances. D'ailleurs si, si le résultat de l'analyse commence à amener cette personne à ruer un peu dans les brancards de son contexte habituel, vous vous en apercevrez assez vite par éventuellement s'ils sont, -ça dépend de leur degré d'effronterie-, par les protestations d'un certain nombre de proches qui s'estiment concernés par ce qui a eu lieu. Bon! Alors, supposons qu'on a un individu. Au fond, vous le mettez à l'épreuve du signifiant, c'est-à-dire vous vous employez, avec les trucs que vous avez appris, avec l'expérience que vous en avez fait, vous le mettez à l'épreuve du signifiant, afin de faire surgir le sujet.
Vous allez faire surgir quelque chose, que nous appelons le "sujet", que nous écrivons S barré ($), que nous traduisons éventuellement par le "manque de signifiant", vous allez faire surgir, en le mettant à cette épreuve, un certain type d'être, que nous appelons le "manque-àêtre", et au fond, qui en son fond est un effet de signification; un effet de signification parce que ça aura une signification pour l'individu en question et ça en aura une pour vous aussi!
Vous allez faire surgir quelque chose qui, qui pourrait paraître un artefact, et dont c'est déjà un pas que de dire: Non! ça n'est pas un artefact, c'est une réponse du réel. Parce que dire: le sujet vaut comme réponse du réel, est réponse du réel -vaut comme -, c'est, c'est un pas! Ça pourrait n'être qu'un artefact. Par exemple, bon, quoi? Prenons des exemp1es : Le seul fait que vous fixiez des rendez-vous, enfin ça permet, ça permet déjà à l'individu en question d'être en retard] Effet de signification: Pourquoi je suis en retard? Je ne suis pas en retard, c'est vous qui vous êtes trompé d'heure. Vous m'avez donné une heure impossible. Bon. Enfin, le seu1 fait de, de donner rendez-vous permet déjà précisément à ce manque à être ..' Bon! D'ailleurs quand vous ne donnez plus rendez-vous, quand vous dites à un sujet: "Venez quand vous voulez ce jour", déjà vous lui soustrayez toute une part d'être! Parce que vous ne permettez pas aussi facilement, alors à ce moment-là il faut pas qu'il vienne du tout de la journée pour que ça se sente, pour que ça se marque. Vous lui permettez d'ailleurs aussi de, le seul fait de lui donner rendez-vous, vous lui permettez d'être à l'heure, ce qui est une décision pour certains sujets, un effort; pour d'autres au contraire, ça leur vient tout naturellement, et dans le contexte de l'analyse à l'occasion ils peuvent s'interroger sur le point de savoir pourquoi ils sont toujours à l'heure, et à l'occasion, ils seront toujours à l'heure pour vous démontrer que vous, vous êtes en retard! Et, aussi bien de venir en avance. Donc au fond, et de revenir, de s'absenter. Bon. Au fond, là vous, avec le rendez-vous, qui est un, vous introduisez le signifiant du rendez-vous dans la réalité et, dans le contexte analytique, vous voyez aussitôt émerger un certain nombre d'effets de signification, qui émergent en général dans le déficit, bon! De la même façon, avec cette idée saugrenue, cette idée antique de la durée de la séance: Ça permet en effet de, du long, du court, du variable ou du fixe, enfin autant de, d'effets de signification dont, dont on se pourlèche les babines puis, le seul fait après tout que c'est une épreuve de dire, ça permet au sujet d'émerger sous les espèces du ne pas dire et, évidemment c'est pas un exemple parmi d'autres, de dire à

côté, de reprendre le dire etc... Alors, on peut dire, que voilà autant de réponses du réel -on peut le dire enfin si, si on ne réduit pas ça à l'artefact -autant de réponses du réel, dont il s'agit de savoir si il dit vrai, si il dit vrai ou si il ment! Et ce qu'on constate, c'est que d'une certaine façon, ce réel enfin il est tel parce qu'il résiste. Et c'est parce qu'il y a des faits de résistance, que là on peut parler de r-ee1. Alors qu'est-ce qu'on constate. out-ça c'est dans le chapitre où ce serait le sujet qui serait le réel. On constate-t-on peut dire, que 1e sujet se répète ?est même du fait que le sujet se répète, qu'il se répète dans son dire, mais son dire va, va p1us loin que, que ce qu'il énonce, c'est du fait que le sujet se répète, qu'on infère et que Freud a inféré sous le nom de "pu1sion", qu'il ya de 1a jouissance dans le réel, quand il s'agit de l'expérience analytique. Ça, c'est qUe1quecnose qui n'était pas apparu à la visée scientifique, qui était allée jusqu'à s'apercevoir sans doute qu'il y a du savoir dans le réel, mais pas qu'il y a de la jouissance dans le réel. Et, c'est pourquoi aussi on est de là conduit à se demander si ce ne serait pas l'objet qui serait le réel en ! tant qu'autre chose que le signifiant. Ça, vous savez que Lacan l'a essayé aussi, de le dire. C'est prendre sur la répétition subjective une autre perspective. C'est dire, ce qui est le plus réel, ce n'est pas tant que le sujet se répète, c'est que -pour citer Lacan dans son propre résumé du début de "L'éthique" -c'est que "il y a quelque chose que le sujet ne peut pas ne pas éviter" : l'impossible à ne pas éviter, et c'est cela qu'on pourrait appeler le réel, c'est même ce qu'il dit: "Et c'est cela qui est le réel." Donc, le réel, en un sens, c'est que le sujet se répète, mais par le fait qu'on impute au réel de, de contenir la jouissance, si je puis dire, ce qui est le réel c'est, c'est que le, ce que le sujet à se répéter ne peut pas ne pas éviter. Sous un angle, c'est, c'est le sujet dont on constate qu'il revient à la même place; et, autre perspective c'est, c'est l'objet, c'est l'objet qui revient à la même place, l'objet en tant qu'évité. C'est pourquoi évidemment le, déjà de, d'entrer authentiquement en analyse, il y a en effet un, un franchissement, dans la mesure où, où c'est revenir à une autre place, c'est venir à une autre place, et qui évidemment par l'analyse elle-même deviendra la même! Et la question, et à certains égards c'est, c'est ce qui, c'est ce qui obture pour certains sujets une entrée-authentique, c'est que précisément superposant le réel à l'analyste, eh ben! ils commencent par l'éviter. A peine ils l'entrevoie et puis, à peine ils entrevoient ce réel-là, qu'ils vont faire un semblant d'analyse ailleurs, précisément parce que, ils ont eu un moment dans le collimateur quelque chose qu'il leur était impossible de ne pas éviter. L'idée même de "même place" suppose le signifiant. Là, l'idée qu'il y aurait de la jouissance dans-le réel et du réel dans le savoir, ça demande qu'on dise un mot de, de ce savoir.

Le savoir, c'est le signifiant quand on ne se pose pas la question du vrai ou du faux, c'est précisément quand, c'est le signifiant quand on sait que le semblant, c'est le signifiant, et à ce moment-là qu'on peut vraiment se servir de cette catégorie de savoir, et qui suppose une certaine cohérence, un certain accord avec soi même du signifiant. C'est la forme, disons, "système" que peut prendre le savoir, en tout cas qui a été une exigence proprement moderne sur le savoir: que le savoir fasse système. Il y a d'autres formes de savoir en effet, qui se sont passées tout à fait de cette exigence de cohérence. L'érudition, c'est une forme de, de savoir qui, qui n'est pas maîtrisée par la cohérence, qui n'est pas soumise à l'exigence de cohérence. La curiosité non plus, il suffit à ce moment-là de faire des listes. n faut dire que ça ce sont des formes de savoir qui ont tout à fait accepté le pastout, et que c'est une exigence proprement moderne que, que celle de, de totaliser le savoir, ou au moins de totaliser un savoir. Dans le post-moderne, évidemment ça se trouve un petit peu. Mais, il n'en demeure pas moins que, c'est précisément dans le savoir systématique et j'ajoute, formalisé, que le réel a un sens. D'où, d'où la difficulté, que j'essayerai de, d'imager la fois prochaine, d'où la difficulté de concevoir enfin que, ce que ça peut être que le réel dans un régime qui n'est pas celui du Tout. Bon! Eh ben, je vais, sur cette question un peu énigmatique, vous renvoyer à la semaine prochaine. Au revoir.

15 JANVIER 1992

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
Jacques-Alain MILLER
Cours du 22 Janvier 1992
VIII

Un triangle. Un triangle dont les sommets portent les lettres I, S et R. C'est ce qui figure à la page 83tiu Séminaire "Encore" de Lacan et j'ai déjà signalé naguère que, qu'il s'agissait d'un point tournant de l'enseignement de Lacan. C'est même ce, cette page qui constitue la porte d'entrée de, qui a occupe Lacan dans sa dernière élaboration, celle qui l'a vu occupé des noeuds. C'est, c'est ce qu'il faut saisir pour, enfin avoir au moins un a er u du oint ultime où il a été conduit.
Rien qu'à faire e ces trois lettres les sommets d'un triangle, on, on admet une, une équivalence entre les trois dimensions qui sont appelées: Imaginaire, Symbolique et Réel. Et, toute l'élaboration qui consiste à, à réécrire la théorie psychanalytique à partir des noeuds et d'attendre de l'exploration de ces objets une avancée de la théorie psychanalytique suppose que, sous un certain angle, on puisse considérer ces trois dimensions comme équivalentes
Il s'ajoute à cette position des sommets, c'est-à-dire à cette position ponctuelle des dimensions, il s'ajoute un sens Le sens étant à prendre en un double sens Il s'ajoute premièrement le sens de, de donner un nom à chacun de ces points, c'est dire non seulement de les distinguer solo numéro", non seulement de les distinguer comme un deux trois, mais encore de les baptiser, ce qui après tout montre que Bertrand Russell n'était pas si délirant que le dit Lacan dans son Séminaire d'ouverture des "Nondupes errent" en s'interrogeant sur un point nommé "John". Ici nous avons des points nommés: "Imaginaire, Symbolique et Réel" Nous chargeons donc chacun de ces points d'une sémantique.
Mais « sens » est pris encore en un autre sens puisque nous ajoutons à ce triangle un sens giratoire: ce sens suivant, contraire au sens des aiguilles d'une montre Nous suivons un chemin, qui comporte trois stations, et qui montre l'Imaginaire se dirigeant vers le Symbolique, le Symbolique se dirigent vers le Réel, et le Réel se dirigeant vers l'Imaginaire
A vrai dire, ce schéma un peu équivoque est aussi bien fait pour mettre en valeur, pour signaler que le Réel ne se prête pas bien à cette équivalence des trois dimensions, qu'il est d'un autre ordre Et sur ce schéma auquel vous vous reporterez, Lacan l'a signalé en, en affligeant le point baptisé "Réel" d'une curieuse protubérance faite pour indiquer une sorte d'existence informe qui apparaît appendue au Réel, et qui porte en son "centre" (entre guillemets) puisque il n'y a pas de cercle, la lettre grand J.
Comme la lettre petit (a) apparaît ailleurs dans ce schéma, c'est assez pour faire voir que à ce niveau l'objet petit (a) n'est pas de l'ordre du réel. et ce qui motive ce schéma, qui tout ordonné qu'il soit n'en reste pas moins baroque, ce qui motive ce schéma c'est sans doute cela: 11istinguer l'objet petit (a.) du réel. Ne pas se satisfaire de ce que le nom propre du réel dans l’expérience analytique serait
10 e eut a. Mettre en question la nature réelle de l'objet petit (a). Et c'est ainsi que cette lettre petit (a), figure sur ce schéma entre grand S et grand R, surmontée du mot "semblant", réel. Ça a déjà la valeur d'exclure que le symbolique se dirige vers le vrai. Et d'ailleurs, la valeur propre de la tripartition -Symbolique, Imaginaire et Réel -est déjà celle de ne pas inscrire le vrai au rang d'une des dimensions fondamentales. Ce mot, le "vrai", se rencontre au contraire sur le chemin de l'imaginaire au symbolique, dans une position homologue à celle du semblant. Que le symbolique se dirige vers le réel exclut que le symbolique se dirige vers le vrai. C'est, c'est faire prévaloir le réel sur la vérité; et c'est donc démentir ce qui a été pour Lacan sa porte d'entrée dans l'enseignement, le sien, de la psychanalyse, qui consistait au contraire à poser que le symbolique se dirige vers la vérité. Vous comprendrez que je souligne du même pas, que Lacan, page 87 de ce Séminaire, dise que cette inclination, cette direction du symbolique vers le réel nous démontre, Je le cite: « la vraie nature de l'objet petit (a) ». C'est ce mot de, de « nature » qui se retrouve dans notre titre de cette année.
Ce mot de "nature" aura de quoi nous retenir; c'est qu'on l'emploie quand on ne veut pas dire "structure" et pas non plus "substance". La vraie nature de l'objet petit (a), objet inventé par Lacan, mais dont la

vraie nature ne s'est apparemment découverte à lui que longtemps après l'avoir mis, cet objet, en fonction, cette vraie nature n'est pas de rapport au réel; même si c'est dans, dans l'inclination, dans l'élan du symbolique vers le réel, baptisé "référence", dans les efforts vains de la logique mathématique pour appréhender le réel, même si c'est sur ce chemin vers le réel qu'il se rencontre. Cette vraie nature est de rapport à l'être. C'est moins ce dont Lacan, à cette date, à cette date de mars 73, surprend ses auditeurs. Il faut croire qu'il ne les a pas surpris au point que nous ayons jusqu'à présent conçu toutes les conséquences de ce déplacement du réel à l'être. Déplacer l'objet petit (a) du réel de l'être, il faut dire que c'est mettre en valeur ses affinités au semblant alors qu'il est plus commode de croire qu'il nous donne le réel.
Et, et c'est là qu'il faut, qu'il faut nous rompre à distinguer l'être et le réel. C'est au fond crucial dans, dans la pratique même de la psychanalyse, où le manque-à-être est au premier plan, est exigé pour qualifier le postulant à l'analyse. Nous demandons, de fait, même si c'est silencieusement, implicitement, nous demandons au postulant de l'expérience analytique, celui qui veut s'analyser pour, pour autant qu'il en ait une idée plus ou moins exacte, qu'il témoigne d'un manque-à-être; le plus souvent sous la forme symbolique de la plainte!
Ce point de départ que nous prenons dans le manque-à-être est justement ce qui nous porte à confondre l'être, l'être positif avec le réel. Petit (a), tel que nous le mettons à sa place dans, dans la formule du fantasme, corrélatif de S barré, symbole du manque-à-être, petit (a) se présente comme l'être, et l'être corrélatif de ce manque-à-être. Et du même pas, il nous porte à le confondre par, par un court-circuit, abusif, avec le réel Enfin il y au moins cette différence entre l'être et le réel, que il ne vient à personne, qu'il ne vient pas à Lacan, même avant de bouger, de déplacer la définition de l'objet petit (a), il ne vient à personne l'idée de parler de manque de réel. C'est que, à la différence de l'être, dans notre usage le plus courant, c'est-à-dire le moins réfléchi, il ne s'emploie pas l'expression de "manque de réel"; comme si cette dimension même était rétive, était rebelle à la prise du manque. Et, la dynamique même de la castration, que nous sommes prêts à placer à tous les niveaux, à considérer comme le nec plus ultra de l'expérience analytique: la reconnaître, l'assumer, comme si même cette dynamique, si je puis dire "rendait les armes", quand il s'agit du réel; et qu'à la différence de l'être, le réel ne pouvait pas connaître de déficit, de moins (-), de déperdition.
Et, cette différence de l'être et du réel répercute en termes qui paraissent philosophiques et qui sont empruntés à, à ce magasin d'outils, enfin que nous fournit la tradition philosophique, comme si cette différence de l'être et du réel répercutait cette, cette différence que Freud a rencontrée dans l'expérience analytique, et qui est amère pour chaque psychanalyste, de retrouver pour son compte celle du désir -(Wunsch) de son nom freudien -du désir et de la pulsion -Trieb).
Corréler, comme nous disons, l'objet petit (a) à l'être, tout en constatant que ça ne va pas si bien pour la pulsion, c'est l'opération qui est, si je puis dire, dissimulée dans ce graphe de Lacan. Cause du désir? Oui! Mais y a-t-il équivalence entre la cause du désir et entre guillemets "l'objet pulsionnel "?
L'objet petit (a), sa position répond à l'exigence que enfin de rendre compte de ce que le sujet peut rencontrer peut se complémenter d'être -d'un être. Et, ce que nous appelons l'objet petit (a), c'est ce qui dans, dans ce désastre du sujet qui s'appelle le manque-à-être "semble donner le support de l'être", pour reprendre l'expression de Lacan que vous rencontrez dans ce chapitre VIII: "semble donner le support de l'être".
C'est ce que de toujours la philosophie a reconnu. Et ce que elle agite de la question de l'être, voire, dit très précisément Lacan, de l'"essence", est toujours en rapport avec l'objet petit (a) comme semblant d'être. "Semblant d'être", ça ne veut pas dire qu'il y a du semblant d'être et, et de l'autre côté l'être! Mais bien que la question de l'être est foncièrement attachée, et qu'elle est du même tissu, de la même trame que le semblant.
Lacan apporte à l'appui une référence à Aristote: la distinction entre ce qui est pratique et ce qui est proprement théorique, contemplatif, .d'où seul un accès à l'être pourrait le ménager; agir voile l'être; seule la contemplation nous donnerait l'être. Et Lacan d'indiquer que ça démontre le lien ainsi établi de

l'être et du regard. Complétons ça, enfin, allons dans le même sens, en prenant par exemple, enfin le bateau de Platon, ce mythe de la caverne, qui est bien fait, qui a l'air d'être fait pour montrer le lien de l'être et du semblant. Il est question enfin de, de ce qu'on voit, dans le mythe de la caverne. Toute l'affaire tourne autour de l'oeil! Dès le début, Platon prend bien soin de marquer enfin que, que dans cette caverne, il y a un certain rapport avec la lumière du jour, et que ces hommes qu'il nous représente enchaînés, le cou pris dans, dans une sorte de garrot, d'anneau qui les empêche de, de mouvoir le chef, ne leur laisse qu'une seule chose à faire, qui est de regarder en face d'eux, ce qui se montre à eux. Ce sont des, en quelque sorte des condamnés à la contemplation! Ils sont eux, enfin bien incapables de, d'une praxis! La seule qu’ils, qu'ils ont, c'est celle de, de la vision.
Simplement, comme vous le savez, la contemplation à laquelle ils sont condamnés est une contemplation d'ombres, puisque derrière eux -bien sûr pour nous, ce "derrière eux" (derrière le sujet) a toute... est chargé de résonances qui sont adventices, qui ne sont pas celles enfin du temps de Platon -derrière eux et au-dessus d'eux (prend soin de noter Platon), il y a un feu qui brûle, et entre le feu, donc une lumière artificielle (il n'y avait pas encore de "sunlights") et entre ce feu et le prisonnier, dans son dos, on fait passer, comme vous le savez, un certain nombre d'objets, de telle sorte que en face de lui, sur les parois de la caverne se projettent les ombres des choses.
C'est, cet apologue, qui tourne tout entier autour de ce qu'on peut voir, et où ce feu qui brûle derrière et au-dessus est comme un regard, cet apologue est fait pour réduire ce qui est aux yeux du commun le soi-disant réel à n'être qu'une ombre, un reflet obscur de ces choses promenées dans le dos et qui pour Platon sont les idées! Ce qui pour lui est vraiment, et dont nous n'avons que le reflet, c'est l'"eidos" (_i_os), qui en latin a donné "idea", c'est l'"eidos", c'est-à-dire, c'est ce qu'il faudrait voir directement et non pas comme ombre projetée par le feu. Heidegger enfin, dans cet "eidos" entend notre "évidence", où le "voir" reste présent. Et cette "eidos" platonicien, c'est ce qui par un certain nombre de déplacements relativement confus a donné notre "essence". C'est ce qui serait, si on pouvait voir en face vraiment, sous la lumière du soleil, ce qui est. Et, si vous relisez le mythe de la caverne avec la clef que donne Lacan pour Aristote, aussi bien pour la philosophie, vous verrez qu'il n'est question que de ça : de ce qui se passe quand le prisonnier accoutumé à ne voir que l'ombre se trouve exposé au soleil et invité à voir les choses mêmes dans leur évidence: l'aveuglement qui s'ensuit, la souffrance. C'est, le mythe de la caverne c'est, c'est une histoire de l'oeil et du regard! Et, c'est en quoi l'objet petit (a), si nous le reconnaissons ici, est en effet ce support philosophique de l'être, qu'il est de l'ordre de l'essence. Et c'est pourquoi il a des affinités avec le semblant. Pour Platon, l'essence ce serait l'original dont, dont les choses seraient la copie, les choses que nous percevons ne seraient que la copie. Et c'est, le pas qui est fait à, à appeler l'"eidos" objet petit (a), le pas qui est fait c'est, c'est de dénoncer hein, c'est de dénoncer l'"eidos" comme ce qui se fait prendre pour la version originale, qui se fait prendre pour la version originale bien entendu c'est toujours une copie. Au fond, l'objet petit (a) c'est l'ombre qui se fait prendre pour être – pour l’être. Et c’est ce que nous appelons l'"être".
Depuis toujours, nous appelons l'être le semblant se rait prendre pur la version originale. Et c'est précisément ce qui pallie ce, "qui ne peut pas se soutenir" (dans les termes de Lacan) dans l'abord du réel". Le semblant proprement dit résulte du symbolique : Il résulte toujours de l'effort y compris de l'effort, y compris de l’effort philosophique, pour appréhender le réel. C'est, parti au fond à la recherche du réel comme Christophe Colomb à la recherche des Indes -le symbolique rencontre, si je puis dire, l'Amérique du semblant, de ce semblant qu'est l'être. Mais c'est, si l'on veut ce, c'est là qu'il échoue lorsque il ne reconnaît pas cet échec lui-même!
A la même place, dans des positions homologues, Lacan a inventé d'inscrire le vrai et la réalité. Cette dernière entre le Réel et l'Imaginaire, enfin sur la flèche qui conduit du Réel à l'Imaginaire. Et le vrai et la réalité sont dans cette élaboration du même ordre que le semblant, c'est-à-dire, comme Lacan le dit très précisément, dépréciés. Et c'est pourquoi Lacan a repris plusieurs fois avec délectation le terme surréaliste de "peu de réalité", alors qu'on sait son peu de goût pour l'idéologie surréaliste: cette idéologie qui est... précisément au nom de, d'une surréalité, méconnaît précisément les limites qu'apporte à toute

variation qu'on peut faire sur la réalité, le réel. Le surréalisme est bien fait pour démontrer ce que peuvent avoir de vain, au regard de l'expérience, les variations, les aises qu'on peut prendre avec le symbolique. La surréalité elle, elle se dispose au fond de, de dire à contresens, en exploitant les facilités que peut donner le jeu du signifiant sur l'imaginaire. Mais néanmoins, et c'est d'autant plus notable, néanmoins il y a ça, que étant donné leur point de départ Breton et ses amis ont aperçu, c'est le peu de réalité de la réalité. C'est que ça ne tient pas pour le sujet. Et ce qui tient, ce qui arrive à tenir de la réalité pour, pour dire les besoins de la cause ici, Lacan l'inscrit comme grand phi [0] : la, la jouissance phallique. Au fond il appelle dans ce schéma "grand phi" [0] cette partie significantisée de la jouissance qui supporte la réalité, qui est destinée à supporter la réalité, par exemple à faire que vous vous y intéressiez! Par exemple, qui fait quand même que, enfin vous gardez, vous gardez par exemple les yeux ouverts une partie du jour. Enfin, ce qui m'a spécialement éclairé sur le rapport du peu de réalité et, et de la jouissance phallique, c'est la colère qui pouvait, enfin la déception, l'amertume, voire la colère qui pouvait saisir une femme devant l'endormissement de son mari. A certains moments dans la journée, où ...euh ...le ...on peut le dire où se, pouvait se, se déceler le seul fait là de se retirer dans le sommeil et dans le rêve constituait comme une injure faite enfin à, à l'usage de la copule! Je dois dire ça a attiré mon attention parce que, enfin j'ai entendu ça récemment et c'est venu recouper une autre mention d'une personne qui, enfin d'une personne du sexe témoignant enfin de, d'une rage comparable. Bon. Alors deux, bien sûr, ça ne fait pas un type, mais au moins ça, ça jette sur une certaine lumière sur ce, cette, sur cette corrélation qui peut paraître surprenante enfin que fait Lacan ici. Et évidemment on pourrait, dans d'autres contextes écrire, en-dessous du peu de réalité, l'objet petit (a). irci

Quant au vrai, quant au vrai, il est déprécié du fait même de, de cette incomplétude qu'on appelle "le manque du vrai sur le vrai", de cette incomplétude qui fait la vérité inconsistante. Et au fond, sauf quand il est impliqué dans le savoir, on ne demande pas au semblant d'être consistant. Au fond, Lacan spécialise le terme de "semblant" pour ce qui s'inscrit entre le symbolique et le réel. C'est-à-dire il le spécialise pour ce qui en définitive est, est de l'ordre du signifiant, de ce qui vient du symbolique mais précisément qui, qui ne tient pas le coup dans l'abord du réel.

Et, alors pourquoi (je m'étais déjà interrogé là-dessus), jusqu'où ça va cet angle dépréciatif sous lequel Lacan dit avoir apporté l'objet petit (a) aussi bien que S de grand A barré ou que son symbole grand phi ? C'est déprécié le (...), parce que ce n'est pas ça, parce que ce n'est pas encore ça le nom du réel. Et on peut s'apercevoir que, que successivement ces noms, ces mots, ces écritures sont venus à Lacan dans, dans l'effort d'écrire le réel, de donner le mathème du réel dans l’expérience analytique. Et qu'il a cru le donner, le retrouver, dans la défaillance de vérité, dans l'impossible d'une vérité toute, qu'il a cru aussi bien le rencontrer dans ces deux écritures de, de l'inertie de la jouissance-que sont -petit (a)-et grand phi, et que en 1973 il dit: Ce n'est pas ça encore! Que l'inertie, on comprend qu'elle, qu'elle se fasse prendre pour le réel, parce qu'elle qualifie ce qui revient à la même place, même exactement ce qui n’en bouge pas, ce dont on s'imagine que ça se répète, parce que ça ne bouge pas, mais que ça ne suffit pas encore pour dire que c'est ça du réel.

L'imaginaire se dirige vers le symbolique. Pourquoi dire cela, sinon pour faire voir que le vrai, c'est un effet de l'imaginaire? L'imaginaire se dirige vers le symbolique, au moins pour nous, êtres parlants. Si Lacan l'inverse en "parlêtre", c'est bien pour dire qu'il n'y a d'être comme semblant qu'à partir du fait qu'on parle, qu'à partir du symbolique. C'est chez nous, dans notre curieuse espèce, que l'imaginaire se dirige vers le symbolique. On en a sans doute des prodromes, des esquisses, dans les espèces animales, mais c'est chez nous que, que l'imaginaire passe dans la parole. Et c'est alors que le Tout que véhicule l'imaginaire, précisément achoppe sur grand S de A barré, qui est au fond la déception symbolique de l'imaginaire. Et c'est pourquoi on aborde S de grand A barré sous les espèces de l'impuissance imaginaire.

Pourquoi dire que le réel se dirige vers l'imaginaire? C'est vrai là pour nous, quand on pense la pulsion, on pense un réel qui de soi-même ne se dirige pas vers l'imaginaire. Et c'est pourquoi, à partir de l’imaginaire s’ouvre une autre voie s’ouvre cette poche d'où d'une façon assez indistincte, indéterminée,

Lacan a inscrit le grand J de la jouissance. Mais pour nous, du point nommé réel s'ouvre comme chemin d'aller vers l'imaginaire, c'est-à-dire de rencontrer la réalité comme effet du réel. Montrer que cette réalité est à la fois supportée par grand phi et qu'elle achoppe sur grand phi, c'est au fond résumer ce que Freud a, a voulu simplement noter par le terme de "libido", et en suivant ses déplacements qui conditionnent le sentiment de réalité.
Ainsi, c'est l'armature où le semblant se décline sous ses trois espèces le semblant proprement dit, sur le chemin du symbolique au réel, le vrai, et la réalité cette armature au fond elle est, elle est nécessaire si l'on veut sortir de ce qui, de ce qui jusque dans la psychanalyse s'infiltre de philosophie, si on appelle philosophie le discours qui met l'être à la place du réel.
Qu'est-ce que c'est qui a tant occupé, au moins jusqu'à Kant, mais en fait sous d'autres déguisements au-delà, les philosophes sous le nom de l'"argument ontologique"? Rien d'autre que ça! L'enchantement de mettre l'être à la place du réel. L'argument ontologique c'est, c'est par excellence l'illusion que, que par le symbolique, par une articulation symbolique -l'argument -par une démonstration, par une chaîne signifiante, on pourrait au terme conclure sur ce qui est, qu'on pourrait par le signifiant conclure un : il y a. C'est ça l'être. ~t au fond le réel en tant qu'il pourrait être conclu du signifiant. C'est vrai que il y a dans la passe comme une simagrée d'argument ontologique, et que là où ça tire aux entournures, c'est que, c'est que ces conclusions d'être, enfin, c'est pas sûr qu'il donne accès au réel. C'est, c'est que l'être c'est la façon dont on déguise le réel pour qu'il soit présentable, pour qu'il se tienne bien à la table de jeu, à la table du signifiant, voire au banquet des analystes. C'est dans l'argument ontologique que, que on voit Dieu s'avancer comme "cause de soi", si l'argument ontologique veut dire que, que du symbolique on peut conclure à l'existence, terme qui reste équivoque au regard de la dichotomie lacanienne de l'être et du réel. Au fond, la catastrophe commence à "Parménide", quand Parménide dit : "Esti gar einai" (?) (être c'est précisément ce qu'il y a). Ben justement! Le "il Y a" d'être et le "il y a" de réel ne se recouvrent pas. Et Dieu ne saurait être -c'est la théologie de Lacan Dieu ne saurait être cause de soi, si seulement il est sujet! Le Dieu cause de soi, c'est le Dieu anonyme des philosophes qui est tout entier articulation signifiante. Au fond, passer de l'imaginaire au symbolique, on peut dire c'est, c'est ce que toute la philosophie -au moins celle qui est de, de provenance platonicienne -a fait! C'est bien ça qui occupe, à la naissance du discours de la science, c'est bien ça qui les occupe ces philosophes. C'est: Quel peut être le rapport entre, entre le plan de la pièce, exactement mesuré, et puis la perception que j'en ai? Comment il se fait que je ne perçois pas cette pièce telle que conforme au plan de l'architecte? Et, au fond ce passage de l'imaginaire au symbolique qui est, ainsi enfin on s'avoue, de la façon même la plus naïve, on peut dire dans Malebranche, ce passage de l'imaginaire au symbolique c'est ce qui anime aussi bien le premier mouvement de l'enseignement de Lacan. C'est même ce qui fait la fascination durable des philosophes pour les mathématiques, l'équivalence qui ...que certains ont pu poser de, de l'"idea" et du mathème! Et au fond, ça les conduit aussi bien et entraînant les théologiens derrière eux, à croire passer du symbolique au réel sans faille, en croyant que le symbolique résorbe la cause. Et c'est ça qui s'appelle l'être, l'Etre suprême: c'est un symbolique qui aurait résorbé la cause.
Cet argument ontologique, il n'est pas simplement en jeu quand il s'agit de Dieu! Il ne l'est pas moins quand il s'agit du sujet! Il ne l'est pas moins chez Descartes comme chez Hegel. Ça consiste, cet argument, à résorber le particulier dans l'universel, en croyant que de l'universel on puisse passer au particulier, c'est-à-dire du concept à l'existence. Qu'est-ce que c'est que le cogito cartésien à cet égard, sinon la notion d'une pensée qui délivrerait une existence? Une pensée marquée de Je qui permettrait de conclure à l'existence, de conclure à la "Wirklichkeit", à la réalité effective. A cet égard le cogito c'est, c'est attribuer au sujet l'argument ontologique, c'est-à-dire celui qui pense pouvoir conclure du concept de Dieu, de l'essence de Dieu, de sa définition, à son existence: passer de l'"essentia" à l'"exsistentia", passer de ce qui existe "in intellectu" (dans la pensée, dans l'intellect) à ce qui existerait "in re" (dans la chose). Et c'est s'imaginer que, du fait que le concept serait le concept de Dieu -serait possible, on pourrait démontrer que l'existence de Dieu est nécessaire. On peut dire que c'est à ça, c'est à ça que Kant a fait objection. Ça n'a empêché Hegel d'en donner une nouvelle version, de l'argument ontologique,

dans, dans sa pratique même de la "Phénoménologie de l'esprit". Mais il faut bien dire que là Kant, comme dans l'histoire de l'éthique (comme l'a souligné Lacan dans son "Kant avec Sade"), Kant marque une coupure, au point que, que c'est vraiment dans sa critique de l'argument ontologique que, que l'on eut dire que, que s'ouvre la, enfin la, l'espace qui, qui sera occupé plus tard par les, par les existentialistes. Au fond, qu'est-ce que ça dit l'existentialisme sinon que, que ça dément l'argument ontologique? Ça dit qu'il y a quelque chose dans l'existence, qui ne peut pas être conclu du concept; que l'existence n'est pas de l'ordre de l'être, même pas de l'Etre suprême, que l'existence est de l'ordre du réel. Ce qui a quand même fait -ne l'oublions pas un certain scandale de l'existentialisme dans ce siècle, c'est, c'est donner le sentiment d'une rupture dans l'histoire de la pensée, même si on peut dire qu'il est retourné dans ses ornières, c'est, c'est cet élément de, de réel que l'existentialisme a, a tenté de rétablir concernant l'existence. Au fond, la phrase, le slogan de Jean-Paul Sartre: "L'existence précède l'essence", au fond ça, c'est une jolie approche de, de la catégorie du réel. Enfin, je dis "jolie" pour la déprécier! C'est, c'est quand même ce sur quoi Lacan s'est appuyé dans son enseignement -cet existentialisme. Il faudrait quand même s'apercevoir que le Lacan des, du "Propos", des "Propos sur la causalité psychique", c'est un Lacan existentialiste! C'est quand même dans l'existentialisme, qu'il a trouvé de quoi faire échapper la psychanalyse au positivisme où elle s'est trouvée s'engouffrer à partir du déplacement de son centre institutionnel et de son centre de gravité numérique, c'est-à-dire aux États-Unis d'Amérique. Je ne sais pas qu'est-ce que j'ai contre les Etats-Unis d' Amérique ces temps-ci! Au fond, qu'est-ce que dit Kant quand il fait remarquer dans cette phrase célèbre de "La raison pure", que "cent thalers réels (c'est la monnaie de l'époque en Prusse) cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles". Il fait remarquer que le fait que je sois plus riche, en ayant en poche cent thalers que en ne les ayant pas, n'empêche pas que au niveau du concept cent thalers c'est toujours cent thalers. C'est-à-dire que l'existence réelle de cette somme ne peut pas se marquer au niveau du concept lui-même; qu'au niveau du concept, il n'y a jamais que de la possibilité -c'est le niveau du "pour tout x" [Vx] -et que le "il y a" est d'un autre ordre; c'est de l'ordre où une fois qu'on a le concept de cette somme de vérifier s'il y a ou non cette somme-là; que là c'est de l'ordre (entre guillemets) du "fait"; c'est de l'ordre de ce qu'on va constater dans l'expérience, précisément à l'aide du concept qu'on en a. Mais que du point de vue du concept même, le "il y a" c'est zéro, si je puis dire. Au niveau du concept, le réel, comme il le dit, ne contient rien de plus que le simple possible. Et c'est pourquoi enfin, il a cette proposition qui est frappante, que en disant qu'une chose existe, je n'ajoute absolument rien à cette chose, au concept de cette chose. Quand je conçois une chose, quels que soient, et si nombreux que soient les prédicats par lesquels je la pense, en ajoutant, de plus, que cette chose existe, je n'ajoute absolument rien à cette chose. Car autrement, ce qui existerait ne serait pas exactement ce que j'avais conçu dans mon concept mais bien quelque chose de plus. Au fond, c'est poser le caractère non-marquable, non-marquable dans, dans le concept, c'est-à-dire dans le symbolique, non-marquable de, de cet "il y a" de réel; et donc installer, reconnaître la faille qui se répercute dans les formules de Lacan entre le quanteur universel et le quanteur existentiel; ce que Lacan porte à l'incandescence en marquant que, qu'au fond ce qui est de l'ordre de l'existentiel dément toujours l'universel.

Alors bien sûr, on peut sauver l'argument ontologique, je l'ai déjà indiqué, on peut le sauver en essayant de montrer que, au fond que ça n'était pas en fait ce prétendu concept de Dieu dont on voulait montrer son existence, que c'était qu'un quasi concept! Que ce qu'on présentait comme concept, c'est-à-dire "Hic quo majus cornrnutari quo nequit" : ce dont on ne peut rien penser de plus grand, au fond ne reflétait, n'essayait d'indiquer que l'impuissance de la pensée, faisait qu'indiquer une limite à penser. D'où, c'est en concluant cette impuissance à l'impossible, qu'on pouvait moins conclure Dieu, que, par un rejet, pointer le réel. Au fond toutes les voies de sauver l'argument ontologique et, et de nombreux amis, admirations de Lacan, comme Koyré, comme Gilson s'y sont essayés, tous ces efforts sont toujours présentés, ont présenté Dieu, Dieu de l'argument théologique comme un réel, non pas comme l'Etre suprême mais comme le réel impossible à supporter du concept. Et il faut dire, c'est la figure du Dieu moderne, où

post-moderne, un Dieu qui n'est plus l'Etre suprême mais qui est un des noms dont on essaye d'accommoder l'impossible à supporter du concept.

Bon! Ben! je m'arrêterai là pour cette fois-ci, et la semaine prochaine j'essayerai d'aborder un des semblants essentiels par lequel il nous faut passer, sous le titre: "Des femmes et des semblants".

22 JANVIER 1992.

JACQUES-ALAIN MILLER
La nature des semblants

Cours du 29 janvier 1992

La femme, amie du réel ([1])

Il y a une intimité spéciale, élective entre les femmes et les semblants. Ce n'est pas sûr. Peut-être est-il plus éclairant de prendre ce thème à revers. On peut trouver, c'est un fait, une haine très spéciale du semblant chez les femmes, et même un cynisme féminin. C'est risqué de parler de cynisme féminin puisqu'on retrouve, dans l'histoire de la pensée, le cynisme comme position subjective, comme sagesse. Sagesse, car la philosophie cynique ne pouvait pas prendre, étant donné ses fondements, forme de système C ce qui ne l'empêche pas d'être animé d'un certain *automaton*. Le cynisme historique était supporté par des hommes. Il y avait déjà quelque innocence à énoncer la position cynique. Le cynisme qui ne s'avoue pas est beaucoup plus proche d'être authentiquement cynisme. Peut-être est-ce ce que l'on déguise lorsqu'on note à l'occasion le réalisme spécial des femmes. Le côté * les pieds sur terre + là où les hommes seraient poètes... Si je veux mettre les pieds dans le plat, pourquoi ne dirais-je pas que les femmes apparaissent à l'occasion, pour autant qu'il soit possible, plus amie du réel. Comment n'en serait-il pas ainsi dès lors qu'elle n'a pas nécessairement le même rapport à la castration que les mâles. La castration, comme s'exprime Lacan, est chez elle d'origine. Cela se confirme de la notation bien connue de l'absence de fétichisme chez les femmes. Le fétichisme traduisant, chez les mâles, l'horreur, le démenti de la castration que nous pouvons ici par approximation faire équivaloir au réel dont on se défend. C'est ainsi que cela s'inscrit dans la littérature psychanalytique. Je pourrais justifier cette expression risquée * d'amie du réel +. Ne peut-on pas dire C on peut tout dire, c'est l'ennui de ce sujet là, c'est ce que Lacan signale : * *[...] tout peut être mis au compte de la femme* +, il en donne la raison précise, * *pour autant que, dans la dialectique phallocentrique, elle représente l'Autre absolu* + ([2]) "Elle représente" : à partir du moment où l'on fait tourner les choses C les choses du rapport sexuel, les choses de la clinique, la nature des choses C autour du signifiant imaginaire du phallus, la femme est dans la position de l'Autre. On manque dans cet espace du repère qui permet de savoir si * Oui ou Non +. D'où l'inconsistance qu'on lui impute volontiers à cette femme C et dont Lacan donnera une traduction logique dans sa formule de la sexuation féminine C mais aussi bien d'où l'inconsistance de ce qui s'en dit. Si tout peut se dire de la femme, ce qu'on en dit quand on essaie d'en faire la somme, le tour, ce qui s'en dit est inconsistant. C'est ce qui fait d'une façon générale l'inconsistance des dits sur l'amour. Est-elle ce qui a de plus sûr, est-elle ce qu'il y a de plus variable, est-elle la *pasonaria* attachée à

1() Les intertitres sont du transcripteur

2() J. Lacan, * Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine +, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 732.

une cause. On dit tout cela dans la sagesse des nations avec la même vraisemblance.

Lorsqu'on s'avance dans cet espace là on le fait toujours dans une certaine vraisemblance. Un espace où les semblants se font prendre pour * qu'il y a +. Il est possible qu'il n'y ait pas là autre chose que des semblants. Peut-être lorsque je pourrais incarner ce que j'ai choisi comme début de ce labyrinthe, de ce palais des miroirs, peut-être pourrais-je incarner ce cynisme féminin dont vous pouvez penser qu'il était inconnu au bataillon et qui est de toute façon exprimé que les femmes entretiennent moins volontiers, peut-être, l'idée d'attraper le réel avec du signifiant. Dans la position féminine on devrait inclure une certaine intuition C j'appelle ici intuition quelque chose qui n'est pas de l'ordre du concept, au sens où je l'ai évoqué la dernière fois à partir de Kant C une * intuition +, entre guillemets, que le réel échappe à l'ordre symbolique. Ce qui pourrait faire sa parenté avec la position de l'analyste.

Zazie dans le métro

J'ai donc cherché à incarner cette figure du cynisme féminin. Il y en a une qui s'est proposée à moi, dans sa fraîcheur, dans toute son évidence, qui est bien sûr *Zazie dans le métro*. Le seul qui en * bouche un coin + à Zazie, dans l'immortel roman de Raymond Queneau, le seul dont on peut dire qu'elle a pour le coup une affinité, une parenté, c'est le Perroquet La verdure. Ce perroquet intervient dans l'intrigue avec cette phrase fameuse qui retentira dans les siècles et les siècles * tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire +. Le perroquet C qui dans le règne animal se singularise par le fait qu'il a l'usage de la parole et qu'on baptise à l'occasion familièrement *Jacquot* C, ce perroquet dénonce certainement l'exercice littéraire lui-même puisque Raymond Queneau écrit quasiment une oeuvre de dialogue, et dénonce aussi la vanité, la vacuité de tout ce qui se trame dans la civilisation. * Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire + : quand une femme vous dit cela c'est une invitation, dans un certain contexte, à passer à l'action. En effet, si, pour un homme, une femme représente l'heure de vérité, comme s'exprime Lacan, c'est bien sous les espèces où elle représente le Perroquet La verdure qui est en quelque sorte une instance, une mise en question dont Zazie est la métonymie. Vous savez comment Zazie entre dans le roman; ([3]) le personnage lui dit * bonjour petite; il a l'air bien moche ton ballu dit Zazie. Monte ! dit Gabriel et soit pas snob. Snob mon cul! dit-elle +. Vous savez que c'est une clausule qui va se répéter tout au long du roman et devenir fameuse. * Vous, dit Zazie avec indulgence, vous êtes tous les deux des petits marrants. Zazie, déclare Gabriel en prenant un air majestueux, si ça te plaît de voir vraiment les invalides et le tombeau véritable du vrai Napoléon, je t'y conduirai. Napoléon, mon cul ! dit Zazie, il ne m'intéresse pas du tout cet enflé avec son chapeau à la con +.

Zazie, une machine à piétiner les semblants

* Mon cul! + a de quoi faire réfléchir. Zazie s'exprime de façon à infester son entourage puisque tout le monde est gagné par l'efficacité de

3() Voir le texte de Queneau pour l'exactitude de la citation

cette clausule puisque tout le monde se met à dire * ceci, mon cul! +, * cela mon cul! +. Logiquement cela peut être écrit : * petit *x*, mon cul! +, si nous voulons ici appliquer la transformation Fréggéenne qui permet de substituer à un terme d'une proposition, un index d'une variable, petit *x*, qui signale que des noms divers peuvent venir s'inscrire à cette place. * Mon cul! + étant la constante. Si on avait abrégé complètement on écrirait M(*x*). M étant la fonction * mon cul +. C'est une façon moderne de nous présenter *Diogène*.

Zazie c'est Diogène, je ne peux dire en jupons puisqu'il n'est pas dit qu'elle en porte. Il faut saisir pourquoi elle est pour l'éternité, * Zazie dans le métro + comme * Achille au pied léger + ou comme * l'Homme aux rats +. Elle est dans le métro, c'est la seule chose qui l'intéresse comme c'est précisé. Elle est dans les souterrains du monde urbain. Ce n'est pas seulement les profondeurs du trou qu'elle explore; la seule chose qui l'intéresse se sont les profondeurs de la civilisation qui se dit, notez-le, en allemand, *kultur*, la culture, ce qui donne toutes les résonances à ce * mon cul +. C'est la clé de la culture. Là où Freud a écrit * *Malaise dans la civilisation* +, Queneau a écrit * *Zazie dans le métro* +, exactement à la même place, à la même station. Ce qui défile à la place petit *x* ce sont justement tous les produits de la civilisation * Snob, mon cul! + et puis le signifiant maître * Napoléon, mon cul! +. Autrement dit cette proposition *Zazienne* est une machine à montrer en court-circuit C puisqu'il n'y a pas de verbe dans cette proposition C qu'elle a le statut d'interjection. Zazie arrive à entraîner dans le registre de l'interjection et de l'injure tout ce que la civilisation propose comme produit, dans un tourbillon effréné que rien n'arrête, même pas Napoléon. C'est une machine à percer, à désenfler, à piétiner les semblants; à révéler dans leur statut de semblant tout ce qui occupe la gent qui l'entoure, la gent spécialement masculine, et ce n'est pas pour rien qu'elle se promène dans Paris, flanquée de son tonton qui est une tata. Flanquée de son tonton qui est, on nous précise, homosexuel et spécialement invertit pour des raisons qui ont leur fondement dans la théorie psychanalytique. Il est là pour représenter l'essence de la culture, à savoir le cul. Ce qu'elle oppose au semblant de la civilisation, c'est ce que nous pourrions appeler le réel de la jouissance, désigné sous sa forme excrémentielle. La pertinence de son propos en jaillit aussitôt. * Napoléon, mon cul! +, c'est probant. Elle promène ce curseur sur tout ce qui fait les intérêts libidinaux de la sublimation culturelle, pour rapporter tout cela, là d'où cela s'origine. En évoquant ce réel de la jouissance sous une forme excrémentielle, ça se reporte sur les semblants. Cela veut dire * c'est de la merde +. Vous voyez peut-être la parenté de *Zazie dans le métro* avec Saint Thomas d'Aquin. On a fait tout un plat du * *Sicut palea* + de Saint Thomas à la fin de sa vie, réduisant ce qui en fut l'oeuvre de savoir, la somme théologique en particulier, de cette inextinguible argumentation qui est vraiment un exemple *princeps*, majeur du savoir en position de semblant. On a fait tout un plat qu'à la fin de sa vie il est pris tout ça dans la parenthèse de * c'est comme du fumier + - *Sicut palea*. Autrement dit il a dit * ma somme théologique : mon cul! + Il l'a dit comme il pouvait le dire, dans un latin châtié. Ça ne vaut pas. Comme tout cela est pris dans le discours de la religion, c'est à l'approche du réel supposé de la mort qu'enfin il a craché le morceau. C'est très fort d'arriver à dire cela après avoir consacré la libido qui lui était allouée pour cette vie, à la *Somme*. Et c'était encore plus fort d'arriver à dire cela quand on est une petite fille de dix ans. * Sainte Zazie ! +. Il y a des gens, même en analyse, qui croient en la réincarnation. Si c'était vrai, on pourrait parier que Saint Thomas d'Aquin s'est réincarné dans les traits de Zazie dans le métro. Voilà assez pour fonder, imager le commencement du cynisme féminin. Pas un petit garçon dont il serait vraisemblable qu'il put dire * Napoléon mon cul +; un garçon, bien plutôt, va faire collection de petits soldats, puis fera peut-être d'autres

types de collections. La collection, tout comme le fétichisme est du côté mâle.

Freud ne dit pas autre chose que Raymond Queneau dans son * *Malaise dans la civilisation* + quand il relève qu'Éros est un des fondements de la civilisation. Il consacre à ce thème une digression dans la quatrième partie de cet ouvrage. Le terme * l'Éros +, *lieb* freudien, est un terme ambigu qui sert à Freud à ce titre. Il en relève l'ambiguïté qui peut aller du lien qui unit sexuellement deux individus à l'amour qui unit les membres d'une famille, voire un ensemble plus vaste. Le * Mon cul! + de zazie, * désambigüe + cet Éros. C'est un Éros complètement désimaginarisé, sorte désignée par une partie dite honteuse du corps, en plus désignée par une expression non scientifique, proprement argotique. Elle descend dans le métro pour faire voir que tout le monde, y compris le roi de France, est assis sur son cul. Cela invite à ne pas négliger que *Salimara*, autre héroïne de Queneau, découvre que le roi d'Angleterre est un con, au moment où elle est sur le siège des toilettes. C'est à ce moment là que surgit pour elle cette expression qui va avoir des effets libérateurs pour elle et où Lacan voyait une préfiguration de S(A). * Mon cul +, c'est un Éros réduit à son réel.

Éros fonde le couple

Vous connaissez les élucubrations de Freud, cette curieuse genèse de la société, qu'il propose et qui est son essai sur l'origine de l'inégalité entre les hommes et les femmes, pour compléter le titre de J.J. Rousseau. Il explique d'abord qu'il y a de la famille par la recherche, du point de vue du mâle, de la satisfaction sexuelle permanente qui lui fait désirer conserver son objet d'amour, objet sexuel, près de lui. Il jette de côté, à l'arrière plan les nécessités du travail en raison de contraintes objectives. S'il y a une famille c'est pour avoir, du côté mâle, toujours sous la main de quoi satisfaire sa pulsion sexuelle. Notez de suite que, dans cette digression freudienne, ça ne vaut pas pour les femmes. Du côté femme il met curieusement au premier et seul plan, le désir de la femme de rester auprès de son produit, du petit auquel elle a donné naissance, elle prend l'homme de surcroît, pour les protéger et les nourrir tous les deux. Pour les deux, l'homme et la femme, Freud met à l'origine de la famille le refus de la séparation, mais chez l'homme c'est * refus de se séparer d'une femme + tandis que chez la femme c'est son refus de laisser s'éloigner cette partie d'elle-même qui a été séparée d'elle, à savoir son ventre. Si nous traduisons en terme phallique cela vaut la peine de relever que cette phallicisation n'est pas réciproque : du côté homme il y a phallicisation de la femme, chez la femme, phallicisation de l'enfant. On a déjà évoqué les difficultés voire les déclenchements qui peuvent se produire chez un homme au moment où il devient père, c'est aussi bien le moment où il perd cette valeur phallique pour la femme dès lors qu'à l'occasion s'y substitue l'enfant même du couple. Il y a là pour les hommes C et spécialement pour ceux qui entrent dans le couple à la place de l'enfant C un moment de franchissement spécial. Il faut garder en mémoire les réserves que fait Freud sur les transformations de cet amour initial, de cette forme primaire de l'amour, pour ne pas seulement ricaner sur machiste. Freud considère que les grands intérêts de l'humanité C auxquels apparemment il souscrit à certains égards en même temps que de dénoncer le malaise croissant que

ça produit pour les sujets C trouvent leurs fondements dans une vue, une dépense, par rapport à cette forme initiale de l'amour. Comme il s'exprime, c'est finalement très embêtant cette dépendance à l'égard d'un objet d'amour, sexuel, érotique. C'est pourquoi spécialement le mâle se rejette dans la philanthropie où il est plus commode d'aimer tous le monde plutôt que d'en aimer une. C'est de l'amour universel, du * pour tout *x*, je l'aime + où l'on voit l'essence de la religion. Car Freud, comme Lacan, quand il dit religion il pense avant tout à la religion catholique qui substitue au particulier de l'intérêt érotique, une philanthropie diffuse qui permet précisément d'oublier ceux qui sont tout près.

On observe à l'occasion les ravages provoqués dans une famille par la philanthropie paternelle, qu'elle soit religieuse, syndicale, médicale... Il n'échappe pas au rejeton que c'est * tout et tous + plutôt que la femme qui est à ses côtés. Freud, gentiment C quand il dit qu'après tout cet amour universel c'est une injustice envers l'objet érotique C, dit que pas tous les hommes, pas toute l'humanité mérite l'amour. Il vient du judaïsme où bien sûr il y a un * pour tous +, mais qui ne s'étend pas nécessairement à l'humanité toute entière. C'est réservé à ceux qui le méritent vraiment. Il est là du côté du * pas tous +.

Les femmes, ennemies des semblants de la civilisation

Au fond, l'Éros freudien est un Éros à transformation. C'est ce qui avait inspiré à Jung l'idée des métamorphoses de la libido. Le vrai Éros, la destination propre de l'Éros, c'est vers le particulier. L'Éros universel est suspect. Qu'il est même un semblant. En ce sens, il nous apprivoise à cette difficulté que d'un côté l'Éros qui fait lien érotique supporte et sert la civilisation et qu'il en est même un des fondements mais qu'en même temps il y a une scission, une coupure en deux, une antinomie entre l'Éros et la *kultur* si l'on donne à Éros sa valeur initiale de fondement du couple. C'est-à-dire du côté mâle d'un lien à l'Autre en tant que supporté, non pas par l'humanité, mais bien par une femme, de telle sorte que l'Autre, l'Autre de l'humanité, l'Autre de l'universel, apparaît comme un semblant venu voiler Une femme. C'est à l'opposition de ce qui alors s'établit entre famille et société selon la perspective que la famille serait la première porte de la société à tel point que la métaphore s'en continuera dans la théorie politique à travers les siècles, identifiant la fonction principale d'un état à la fonction paternelle, mais selon une autre perspective il y a coupure entre famille et société. Donc le statut moderne de l'individu implique ce détachement dont nous trouvons les formes ritualisées dans les sociétés dites primitives qui scandent et qui ritualisent le détachement du sujet par rapport à ses intérêts libidinaux, familiaux, pour le livrer au monde humain. C'est pour les meilleures raisons du monde, mais un peu tard sans doute, ce qu'André Gide avait exprimé sous la forme * famille je vous hais +. En langage de Zazie, * famille mon cul + mettant ainsi en valeur la nécessité de défaire le noeud familial. A l'occasion un sujet s'en trouve embarrassé et peut pour cette raison faire une analyse et d'une certaine façon la fait pour défaire ce noeud comme équivalent de ce rite de passage qui n'a pas été accompli. C'est là que Freud dit que ce qui compte d'abord c'est l'hostilité des femmes au semblant. Elles sont là, représentant les intérêts de la famille et de la vie sexuelle, c'est-à-dire en opposition à la *kultur*. Elles sont là pour dire * *kultur* mon cul! +. C'est au fond ce que Raymond Queneau a suivi à la lettre. Freud exerce une influence qui retarde, qui restreint, qui limite la *kultur*. Elle rappelle le mal à la forme initiale de l'amour, que l'amour ce n'est pas l'amour de tous, c'est l'amour de celle qui ne sera jamais sa prochaine. En son temps Freud croit pouvoir encore dire que le travail de la culture et de la civilisation C *kultur, arbeit* C est du côté mâle. Alors que les femmes échouent à la sublimation pulsionnelle. C'est évidemment déjà daté cela. Grâce en particulier à la psychanalyse il y a un nouvel espace qui s'est ouvert qui sans doute ne permet plus de dire d'un

point de vue social et historique exactement la même chose. De la même façon la notation par laquelle Lacan termine ces notes * *pour un congrès sur la sexualité féminine* + lorsqu'il pose la question * Pourquoi enfin l'instance sociale de la femme reste-t-elle transcendante à l'ordre du contrat que propage le travail ? + C Cela a cédé * Et notamment est-ce par son effet que se maintient le statut du mariage dans le déclin du paternalisme ? + ([4])

4[(]) J. Lacan, *Ecrits*, p. 736.

Certes on ne sait pas si le déclin du mariage actuel est durable mais il est notable tout à fait dans la société française. Il y a quelque chose là qui progresse et dont il faudrait réfléchir si c'est un mouvement de longue durée comme il peut sembler. Mais ces mutations sociologiques C qui ont quand même leurs racines, sont au moins solidaires de l'intervention psychanalytique sur l'inconscient C n'empêchent pas que reste banni C à condition de retraduire ce que Freud avait dit lorsqu'il montre le mâle écartelé entre les femmes et la civilisation; ce qu'il donne d'un côté en libido il doit le reprendre de l'autre C C'est pourquoi Freud n'hésite pas à faire des femmes les ennemies de la civilisation, c'est-à-dire précisément les ennemies des semblants de la civilisation. Freud les place du côté du réel, comme celles qui viennent rappeler au mâle que tous ses intérêts s'originent dans entre guillemets * mon cul! +. C'est pourquoi il fait de la position féminine une position qui ne se prête pas facilement à la substitution du semblant au réel. C'est pourquoi du même coup il doute du surmoi féminin; c'est pourquoi aussi, on trouve rémanent chez les femmes C de nos jours bien sûr elles aussi subliment C on trouve rémanent le doute de savoir si leur place est vraiment bien dans la civilisation, dans les activités de la civilisation, rémanent le doute de peut-être n'être pas à sa place. Il ne faut pas confondre entre les phénomènes de l'actualité qui apparaissent ici dans ce pays plutôt exotiques, enfin comme l'instance que peuvent mettre les américains à vouloir savoir à toute force si leur futur président a trompé ou non sa femme; personne ne comprend même pas eux-mêmes pourquoi ils sont autant attachés à la plus grande exactitude sur ce point. Cela traduit, sous une forme sans doute naïve, le désir de s'assurer qu'en voilà un au moins qui a réalisé la métaphore; qui est passé de l'Éros érotique à l'Éros pour tous. Ils ne sont pas sûrs que leur président aimera vraiment tous les américains s'il est un peu trop à donner à quelques américaines. Cela s'explique par le chapitre IV du * *Malaise dans la civilisation* + s'ils n'oublient pas que Freud dans ce livre même fait une notation spéciale sur les États-Unis d'Amérique. Il n'hésite pas, de sa perspective, à opposer l'ancien et le nouveau monde. C'est aussi de ce même point, et aussi l'intérêt, l'occasion à faire chuter, à percer les semblants qui sont ceux qui parlent. Mettons qu'à l'occasion le brave se défend en imputant à une femme une intimité spéciale avec les semblants, alors qu'ils sont de son côté dans cette perspective.

Occultation du principe féminin sous l'idéal masculin.

Il n'y a rien qui attache autant de personnes du sexe à un homme que le sentiment qu'il peut lui donner à l'occasion de sacrifier les semblants de son activité sublimatoire, de son travail, de sa vie professionnelle, à l'activité sexuelle, les sacrifier pour le lit. Il y a là, non pas je ne sais quelle perversité, sinon cette mesure prise, celle de prendre la mesure de sa valeur au regard des semblants du partenaire. Ce que Lacan a traduit comme la métaphore paternelle C NDP sur DM C c'est aussi bien ce qui est ici présenté par Freud comme la substitution de la civilisation à l'Éros initial. En effet le NDP est un fait de sublimation, comme le souligne Freud. Ce qui est déjà dire que c'est un semblant et que la civilisation se soutient de semblants. A écrire DM en dessous de la barre c'est retraduire en quoi

l'Éros va contre et que la sexuation même du sujet C c'est-à-dire son élection sexuelle; ce que dès * *Les Complexes familiaux* + Lacan appelait la sexualisation C tient à la place qui est faite à ces deux fonctions. Je fais allusion à l'écrit de Lacan * *Les Complexes familiaux* + qui déjà souligne dans la civilisation la prévalence du principe mâle, c'est-à-dire du principe qui veut qu'on sublime la pulsion. Mais du même coup le jeune Lacan signale que cette préférence a un envers qu'il y a toutes raisons pour nous de faire raisonner d'une façon spéciale. L'envers c'est l'occultation du principe féminin sous l'idéal masculin. Essayons de voir ce que cette occultation veut dire.

Elle articule qu'il y a une perte dans l'accomplissement de ce qu'il n'appelle pas encore * la métaphore paternelle + mais * la prévalence du principe mâle + : C'est qu'on ne s'y retrouve pas avec le principe féminin, c'est qu'on lui attribue du mystère. Il voit même dans le mystère de la vierge le signe constant de cette valeur occultée. Mystère de la vierge dont on sait l'usage si savant qu'a pu en faire l'église catholique. Ce mystère est là pour absolutiser la femme comme autre C autre que phallocentrée C, représentée le mystère absolu hors phallus. On peut saisir aussi la place qu'il y a à faire à la psychanalyse dans cette affaire, ce qui, comme dit Lacan, a pour envers le discours du maître. Il y a bien sûr correspondance entre le discours du maître et la prévalence du principe mâle. Il y a donc une affinité entre la psychanalyse et le principe féminin. C'est ce qui pourrait expliquer ce que j'ai moqué une ou deux fois précédemment, à savoir la féminisation quantitative de la psychanalyse. Pas encore trop ici, mais plus la psychanalyse se développe et s'étend, plus c'est notable. La question est bien de savoir ce que la psychanalyse spécialement satisfait chez les femmes. Elle satisfait précisément que ce qu'on met au centre, dans la psychanalyse, c'est précisément l'Éros sous sa forme initiale; c'est que ce produit si sophistiqué de la civilisation qu'est la psychanalyse constitue en soi-même un démenti apporté aux semblants du mâle et justifie la position que Freud attribue aux femmes. Il faut savoir lire, sous ce qui paraît être la dévalorisation par Freud de la position féminine, qu'il donne en définitive une autre position à l'analyste. L'analyste aussi il soupçonne l'amour du prochain. Il n'accepte pas pour ce que ça se donne les idéaux sublimatoires. D'une certaine façon ce serait la psychanalyse qui serait un discours qui ne prendrait pas son départ du semblant. Lacan, semblait poser la question jusqu'à s'avancer à indiquer passablement entre les lignes qu'en définitive l'objet *a* aussi c'est du semblant. Le * Mon cul! + de Zazie c'est aussi du semblant. Il y a un point d'ailleurs où c'est seulement à partir du semblant que peut être dénoncé le semblant. C'est encore à l'aide d'un semblant qu'on suppose plus proche du réel, qu'on dénonce l'ensemble des semblants. Le semblant moins un : et c'est avec ça qu'on fait du signifiant maître. C'est avec ça qu'on fait ce qui occupe même quand on appelle ça *kultur*. Il n'y a pas de position plus snob que celle de Diogène.

Genèse de l'inversion : la mère comme sublimité morale

L'exploration que Lacan esquisse de ce prix payé par la prévalence du principe mâle, à savoir l'occultation et le mystère qui demeure sur le principe féminin C dont plus tard il explorera les raisons de structure C le conduise à examiner la condition et la genèse de l'inversion sexuelle. C'est dans le texte même de Freud, dans le texte de son expérience qu'on peut suivre l'opposition qu'il établit entre cet Éros initial qui se porterait sur l'autre sexe et l'Éros transformé de la philanthropie, au contraire homosexuel. C'est ce que malicieusement nous rappelle Queneau quand il flanque sa cynique Zazie du tonton Gabriel qui est là presqu'inséparable d'elle, son compagnon, son vendredi est un personnage non seulement homosexuel mais féminisé. Ce résultat faussé, qui n'est pas optimum au regard de la métaphore standard, ce résultat on peut l'imputer à la façon

dont le principe féminin subvertit l'idéal masculin; à la façon dont DM, au sein même de la métaphore, fait vaciller, infiltre le Nom du Père, NP. En effet dans la genèse freudienne le fait d'inversion est relatif à un échec de la sublimation, ou en tout cas à une farce de sublimation. Penser, si vous voulez vous le représenter, à celle qui fut la mère d'André Gide dont nous avons eu récemment la correspondance avec son rejeton. Cette mère se consacrait à incarner les plus hauts idéaux de la civilisation, présentifiait à son rejeton dans son existence les commandements de la religion, qui ainsi se faisait la porte-parole sourcilleuse, exigeante de l'idéal religieux, de la philanthropie, qui représentait une sorte de sublimité morale.

De ce fait même C le père étant réduit à une sorte de compagnon de jeu, figure absorbée par les semblants de la civilisation, professeur de droit se consacrant à cette tâche C cette sublimité morale incarnée par la mère a eu sur l'enfant-Gide un effet assez probant d'émasculation C vous voyez le langage un peu rude de Lacan dans les * *Complexes familiaux* + C qui l'a conduit très jeune à se livrer à une masturbation compulsive et quasiment publique qui l'a fait chasser du collège où il était élève à l'âge de 9 ans, surpris en pleine classe à vérifier qu'il l'avait toujours, s'est trouvé chassé, moyennant quoi il n'a pas cessé de toute sa vie sauf à passer par l'intermédiaire d'un semblable de lui-même à cet âge. C'est au point que pour faire intervenir une figure paternelle puissante dans cette histoire, Lacan est allé mettre l'accent sur le secours symbolique qu'il aurait trouvé à se repérer sur la figure de Goethe. C'est le profil C sans doute en voie de disparition, au moins dans nos contrées C de la mère de prêtre qui précisément à être porteuse par excellence des idéaux que Freud considère être du côté du mâle, obtient de son fils le sacrifice de ses intérêts érotiques pour les femmes, en tout cas pour une autre femme. De telle sorte que ce qu'il y a au plus profond dans cette genèse de l'inversion c'est l'effet de castration pratique qui est en quelque sorte la solution que la mère trouve ici à ce qu'on peut appeler avec Adler, terme que reprend Lacan dans ses * *Complexes familiaux* +, sa **protestation virile**. Elle trouve solution à sa protestation virile dans l'effet de castration pratique opérée sur son rejeton mâle. C'est là à mettre au chapitre des effets ravageants des semblants de la sublimation quand une femme s'en fait le représentant.

Cent thalers réels ou cent thalers possibles...

C'est dire que contrairement à ce qu'on pourrait croire de prime abord il faut partir de l'antipathie de la position féminine avec les semblants pour saisir de quelle façon elle les manie, elle les adopte, elle les fait respecter et comment elle les fabrique. Cette hostilité au semblant dont je fais mon point de départ, voyez-en la trace dans ce que Lacan nous signale dans le couple de cette répartition qui à l'occasion fait de la femme la gardienne du trésor. Elle nous montre la satisfaction qu'elle peut éprouver à venir serrer les cordons de la bourse, comme le souligne Lacan, ainsi que l'habilité féminine à l'occasion spéciale dont elle témoigne concernant la frivolité qu'on lui impute ou la dépense, qui est tout de même enraciné dans ce que l'argent est quand même le semblant dans lequel tous les autres sont traductibles, c'est quand même la traduction apparemment concrète des semblants et où la question revient à savoir combien il ramène à la maison. Le reste... * mon cul! + On voit bien que pour une femme, cent thalers réels ou cent thalers possibles cela n'est pas la même chose. Du point de vue du concept, c'est-à-dire du point-de-vue mâle, ça se vaut. Mais précisément il y a une petite faille, il y a un certain * il y a + ou * il y a pas + qui n'est pas conceptualisable où Heidegger précisément glisse son * être +, c'est là que se glisse, avec leur sens des réalités, des femmes. Cela n'empêche pas qu'il y a du postiche chez les femmes. Au point que je me permettrai de dire que l'absence de fétichisme chez les femmes n'est peut-être seulement qu'apparent et qu'on peut

suivre avec respect la confection du postiche chez les femmes auquel il faut toucher avec la plus extrême précaution, c'est pourquoi je réserverai d'en parler la prochaine fois en ayant soupesé tous mes mots.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS **X**

Jacques-Alain Miller
Cours du 5 février 1992

On a, depuis quelques temps, beaucoup parlé de la jouissance. On a exploré sa différence d'avec le plaisir, avec au moins cette différence que la jouissance peut ne pas faire plaisir. C'est pourquoi Freud a pu signaler que la jouissance pouvait être ignorée du sujet. Nous avons là un usage de ce terme qui force l'usage commun, et qui indique que le sujet de la jouissance est problématique dans la mesure où il peut ne pas être averti de la jouissance qu'il éprouve. Disons qu'il disparaît au moment où il y aurait jouissance, à savoir qu'il n'est plus là pour la dire. Ca fait que nous sommes conduits à formuler, plutôt qu'un *je jouis,* un *ça jouit.* Le témoignage extrême de ce qui peut se sentir de la jouissance prend plutôt la forme d'un certain retour à soi, d'un *reprendre ses esprits.* C'est avoir été d'un côté où, même pour y avoir été, on ne peut pas dire *j'y suis*.

On a parlé aussi de la différence de la jouissance et du désir, lequel désir est toujours marqué de nostalgie. Il est toujours marqué d'une négativité. S'il a pris chez Freud la forme du voeu, c'est bien pour souligner que là le sujet s'éprouve n'être pas en possession de ce à quoi il aspire. Le désir est toujours marqué de négativité, tandis que la jouissance, elle, c'est du positif. Mais, à disposer la jouissance dans le couple qu'elle ferait avec, d'un côté, le plaisir, et avec, de l'autre côté, le désir, on a sans nul doute négligé le couple qu'elle fait avec le semblant. C'est un couple d'une autre sorte. Pour le situer à sa juste place, il faut une table d'orientation.

L'enseignement de Lacan a pris son départ en exploitant la différence du symbolique et de l'imaginaire, rejetant le réel dans un en-deçà de la structure, un en-deçà de la psychanalyse. Lacan, pendant des années, a tiré les effets, des plus saisissants à l'époque, d'un véritable algorithme différencient symbolique et imaginaire. Il a éduqué les psychanalystes au maniement de l'algorithme susceptible de s'appliquer à tous les points de l'expérience analytique, et qui, mis à l'oeuvre sur le texte de Freud et de ses élèves, délivrait à tout coup des propositions inédites. Il a appris à ce qu'on se pose toujours la question, dans la description d'un cas clinique, dans l'isolement d'un phénomène survenu dans l'expérience analytique, de savoir ce qui relève du symbolique et ce qui relève de l'imaginaire. Il a conduit à ce qu'on cherche, au-delà des images, le ressort symbolique, le ressort du langage.

C'était en même temps montrer, construire l'affinité de la psychanalyse et de la science. Cet algorithme avait toute sa force de nourrir et de s'appuyer sur une épistémologie. Il permettait de présenter la psychanalyse comme suivant un chemin comparable, voire identique, à celui de l'investigation scientifique. C'est ainsi que la coupure épistémologique - le passage de la physique aristotélicienne à la physique galiléenne - pouvait être retrouvée

dans la psychanalyse, être mise au crédit de la psychanalyse. Cette coupure épistémologique pouvait, à l'époque, être dite passer entre l'imaginaire et le symbolique. Ainsi la mathématisation de la physique pouvait être mise au compte d'une opération de l'algorithme de séparation de l'imaginaire et du symbolique.

Ce que Lacan a illustré avec de la littérature, avec son apologue emprunté à *La Lettre volée* d'Edgar Poe, c'est le fonctionnement de cet algorithme. On a là une histoire avec des personnages, avec une anecdote qui se laisse ramener à une structure où l'on observe les éléments se déplacer sur un réseau, sur une table, de telle sorte qu'on distingue le petit théâtre, les apparences qui se présentent au lecteur, et qu'on démontre, derrière ce voile, la machine qui met en place et anime le drame. Ca fait que c'est le symbolique qui apparaît être le réel dissimulé par l'imaginaire.

Lorsque Lacan donne une formule imitant les mathématiques, une formule du fantasme fondamental, il donnerait, avec ce ($\$ \diamond a$), l'assise symbolique qui soutient la fantasmagorie que jusqu'alors on s'était contenté de relever à partir des propos, de la confession des patients. C'est bien les fantasmes qui constituaient cette jungle dans laquelle la théorie psychanalytique s'est perdue à l'occasion, se contentant de faire un relevé de ce qui apparaissait, sans même s'apercevoir de ce qu'impliquait le jeu de substitutions et d'équivalences qu'elle n'avait pas été pourtant sans commencer d'écrire. Lacan est venu alors comme celui qui démontrait que l'équivalence et la substitution constituaient un ordre propre, ou, si l'on veut, une réalité.

Cette différence, cet algorithme, on peut dire qu'il avait été promu dans les sciences humaines par le structuralisme, précisément par la linguistique de Jakobson et par l'anthropologie structurale de Lévi-Straus qui n'avaient pas, en définitive, de réel plus probant à situer que le symbolique lui-même. A l'époque, dire que le réel c'est l'impossible, c'était ne pas dire autre chose que le réel c'est le symbolique. Quant au réel sans le symbolique, on ne savait pas ce que c'était. On en réservait la place sans avoir à en rien faire.

Eh bien, c'est sans doute l'affirmation si insistante de cet algorithme, ses succès, la suggestion que ce succès a nourrie, qui font que l'on n'a pas aperçu, que l'on n'a pas manié l'algorithme qui sépare le semblant et le réel. Pourtant, ce second algorithme n'est pas dans la psychanalyse moins important, moins fécond que le premier. Sans doute implique-t-il une certaine "dévalorisation" du langage, ou au moins de la parole qu'il est arrivé à Lacan de présenter comme l'inconscient lui-même, comme une sorte de parasite du vivant, d'un certain genre de vivant. Ca s'est accompagné de la promotion corrélative de l'écriture où se resserre le noeud du semblant et du réel, ce qui est sans doute inapparent tant qu'on aborde le langage par la parole, du côté de la parole.

Ce décalage entre ces deux algorithme est spécialement sensible si on suit les positionnements successifs de ce que Lacan a appelé l'objet *a*. On peut même dire que c'est à propos de cet objet que la question surgit et s'élabore à proprement parler. Vous savez, parce que jadis je l'ai reconstitué, que cet objet, dans l'enseignement de Lacan, a circulé de l'imaginaire au symbolique et ensuite du symbolique au réel. Lacan a successivement montré que cet objet était imaginaire, puis symbolique, puis réel. Ce que j'ai souligné cette année, c'est qu'il y a une quatrième étape, l'étape qui ramène

l'objet *a* au semblant.

L'objet *a* prend son nom de l'imaginaire. Il s'est d'abord imposé à Lacan à partir du couple imaginaire, de ce duel qui faisait apparaître le symbolique comme un tiers, et qui a fait que le tiers a été le premier nom du symbolique, de l'Autre avec un grand A. Ce couple imaginaire, écrit *a - a'* et diversement proposé dans les schémas lacaniens, c'est de lui que Lacan a tiré l'idée d'écrire la lettre petit *a* après le mot d'objet, pour que dans son usage courant on continue de se souvenir que l'objet n'est qu'imaginaire, c'est-à-dire qu'il est, à sa place, dans ses fonctions, promu et déplacé par la nécessité qui s'inscrit du symbolique.

Mais le deuxième temps de l'investigation ne peut pas se satisfaire de concevoir cet élément imaginaire comme entièrement d'une autre nature que le symbolique. Dans la mesure même où il est manié par le symbolique, il faut rendre compte de ce qu'il y a de symbolique en lui, de comment se marient en lui le symbolique et l'imaginaire, ou de comment en lui le symbolique assure sa prise sur l'imaginaire. S'il tient sa fonction du symbolique, alors il faut rendre compte de ce qui en lui s'y prête.

Le problème, on peut dire qu'il est situé à sa place dans l'écrit de Lacan qui s'intitule "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", qui est le texte où l'on trouve l'articulation de l'imaginaire et du symbolique sous une forme classique et défintive. Ce qui fait le pivot de ce texte, c'est de montrer qu'aucune relation imaginaire ne se soutient sans une armature symbolique. C'est graphiquement illustré par des schémas de jeux de miroirs où les images - et même les semblants - sont démontrées à partir de leur soutien symbolique. Le symbolique est là comme portant tout le décor.

La fin de cet article souligne une difficulté concernant l'objet. L'objet, c'est, d'un côté, une partie du corps. C'est une partie du corps distinguée. C'est là suivre Freud et ses élèves qui ont cerné et montré la valeur fantasmatique d'un certain nombre de parties du corps, leurs rapports d'équivalence, de substitution. Ca a été le cas en particulier pour l'organe masculin, pour le sein, pour les fèces. C'est là une partie du corps qui trouve dans les propos des patients, voire à partir d'une interprétation de l'analyste, une fonction distinguée.

Mais comment rendre compte - question qui travaille Lacan depuis "La direction de la cure" - de la place de ces parties du corps dans la dimension du désir, et précisément en ce que le désir est lié à une négativité? Vous connaissez la solution élégante de Lacan qui consiste à définir le désir comme la métonymie du manque-à-être, et qui conduit du même coup à définir l'objet comme la métonymie du désir - ce qui implique de faire voir que l'objet, qui est apparemment quelque chose, qui est apparemment du plein, est secrètement apparié au vide qui est celui du sujet. La seule façon d'articuler l'imaginaire et le symbolique qui le domine, c'est nécessairement de montrer que l'objet est centré par un vide, qu'il n'est en définitive rien d'autre qu'une forme du manque-à-être. C'est ce que Lacan dira dans *La logique du fantasme* en marquant que l'objet ne fait qu'envelopper la castration, ce qui est déjà dire d'une certaine façon qu'il est un semblant de la castration, au sens où il en est le voile. Dans sa "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", Lacan l'exprime en disant que *"l'objet est l'exposant d'une fonction qui le sublime avant même qu'il l'exerce"*.

Cette sublimation de l'objet, disons que c'est une exigence logique.

Qu'est-ce qu'elle comporte? Qu'est-ce que ça veut dire, la sublimation de l'objet? Ca veut dire précisément que cette partie du corps, quand elle fonctionne dans l'ordre du désir, est d'ores et déjà prise dans la parenthèse du manque-à-être, et qu'il y a déjà une négativation qui a opéré et qui l'a en quelque sorte désubstantialisé pour en faire dès l'origine un élément de la structure. Ce n'est donc que de prime abord que c'est une partie du corps. C'est en fait un élément de la structure. C'est bien ça qui, plus tard, fera à Lacan écrire l'objet *a* dans la même série que le manque-à-être, $, et que la paire signifiante, S_1-S_2.

On peut dire de l'écriture du fantasme fondamental, ($ <> a), que c'est ce qu'elle comporte. S'il y a manque-à-être, il faut qu'il y ait quelque part complément d'être. C'est ce que le sujet, qui fait l'épreuve du manque-à-être dans la parole, trouve dans le fantasme, si on entend par fantasme cette formation imaginaire distinguée entre toutes par le fait que la parole défaille à en livrer la vraie valeur. A cet égard, l'objet *a* donnerait au sujet l'être qui lui manque. C'est en quoi l'objet *a* répond au manque-à-être et se fait prendre pour être. Lacan, dans *Encore,* se déprend de ce semblant d'être qu'est l'objet *a,* et on peut dire que c'est la théorie même du fantasme qu'il remet alors en question.

Au fond, dans sa "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", Lacan distingue deux valeurs de l'objet *a.* D'abord sa valeur imaginaire où il est pris dans le circuit transitiviste de *a - a',* avec toutes les transformations dont on voit la plasticité dans les graphes du miroir. Et puis sa valeur symbolique, cette valeur qu'il appelle d'exposant d'une fonction - fonction qui, à l'appeler par son nom, est celle du désir. Vous pouvez écrire ça ainsi: d_a.

Il précise même que la valeur élective de cet objet *a,* on la trouve dans le fantasme fondamental où il apparaît au moment de la réalisation du sujet. Quand le sujet se réalise comme désir, c'est-à-dire au moment où ce désir cesse d'être, comme l'implique sa définition, une métonymie, quand le sujet y est pour de bon, réalisé, quand le sujet ça passe au réel, alors se découvre l'objet *a* comme être. C'est la théorie que Lacan a articulée, et c'est ce qui permet de faire de l'objet *a,* non pas seulement une partie du corps, non pas seulement un élément de la structure dès l'origine, mais, si l'on veut, le signifiant même de l'être du sujet. C'est ainsi, en effet, que Lacan a pu définir l'objet: *"Ce que le sujet a été pour l'Autre dans son érection de vivant."*

C'est une définition très singulière, si on y songe. C'est vraiment une définition de l'objet comme un certain statut du sujet. On pourrait presque dire qu'elle donne un statut intersubjectif au sujet puisqu'il y a ce *pour l'Autre.* Mais ce n'est pas intersubjectif, sinon à ce que l'Autre soit lui-même composé de sujets, qu'il soit conçu comme un certain rapport du désir du père et du désir de la mère. Ce statut n'est pas intersubjectif puisqu'il n'y a pas alors de sujet pour en répondre du côté du sujet. C'est ce qui fait qu'on l'appelle ici objet. Il reçoit son statut de l'extérieur, à partir de l'Autre et du désir de l'Autre.

C'est aussi un statut du sujet qui ne peut se dire qu'au passé : ce que le sujet a été. Au fond, le fantasme porterait cette marque, cette marque du passé. C'est ce qui répercuterait au présent ce que le sujet a été pour l'Autre. L'expression *"dans son érection de vivant"*, elle a toute sa valeur parce

qu'elle vise une zone présubjective, préintersubjective. Il s'agit de ce que le sujet a été comme produit, comme re-produit.

Dans cette définition si singulière de l'objet, on peut dire que c'est déjà l'objet comme réel qui s'insinue, et cela au sein même d'une démonstration de son caractère symbolique. Eh bien, c'est toute cette trajectoire, qui fait un fil majeur de l'enseignement de Lacan - l'élaboration et les métamorphoses de l'objet *a* dans cet enseignement -, c'est toute cette trajectoire que Lacan met en question quand il rétablit l'objet *a* dans le registre du semblant. Ou encore, c'est tout cet itinéraire qui est résumé en disant de l'objet *a* que c'est du semblant.

Ce terme de semblant, on peut l'attraper à partir de ce qui est le premier des objets, le premier des objets promus dans la psychanalyse, et qui est le phallus. De quoi s'agit-il quand Freud le met en fonction ? Il le met en fonction d'une façon élective dans une expérience de voir et de ne pas voir, dans une expérience qui se rapporte à la réalité mais à la réalité perçue du corps. Sans doute, il le porte lui-même à une fonction d'équivalence quant à tous les objets du désir. Il en a d'une façon très évidente - Lacan l'a souligné - un usage en quelque sorte logique, logique et monétaire. Il l'utilise comme une sorte d'encaisse-or de tous les objets - objets qui sont ainsi mesurés à leur valeur phallique, retraduits en termes de valeur phallique, voire, puisque l'expression est dans Freud lui-même, en termes de signification phallique.

Sans doute est-ce ainsi le mettre à part, le disjoindre de la série. Lacan n'a pas manqué de le faire. Mais le mettre à part de la série des objets, au motif qu'il en est l'étalon, a évidemment l'inconvénient de faire oublier qu'il en est un, et même par excellence, au titre de semblant, et même, comme Lacan le dira dans son *Etourdit,* au titre de phanère. C'est bien comme un semblant que Lacan le présente dans ses *Ecrits*, page 692, où il s'amuse à le promener dans les trois catégories du réel, de l'imaginaire et du symbolique: *"On peut dire que ce signifiant est choisi comme le plus saillant de ce qu'on peut attraper dans le réel de la copulation sexuelle* [voilà pour le réel], *comme aussi le plus symbolique au sens littéral (typographique) de ce terme, puisqu'il y équivaut à la copule (logique). On peut même dire aussi qu'il est par sa turgidité l'image du flux vital en tant qu'il passe dans la génération."*

Voilà donc le phallus présenté dans le registre du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Il s'agit en fait d'expliquer pourquoi il est sélectionné entre tous les appendices du corps pour être porté à cette fonction éminente d'étalon. En même temps, dans ce paragraphe, ce qui apparaît déjà du caractère de semblant du phallus passe à l'as, passe à l'as par l'accent que Lacan met sur sa fonction logique. Mais c'est déjà dans le semblant que se pose la question du *pas de pénis*, du *pas de pénis* de la mère, ce *pas de pénis* qui déjà fait fonctionner cet organe dans une alternative, dans un couple de plus et de moins. C'est déjà le pénis dans, disons, la réalité du corps, qui fonctionne comme alternance, alternative du plus et du moins, n'étant pas interdit à tel sujet de faire porter l'accent sur une autre partie du corps, par exemple le sein.

Il peut arriver, en effet, que tel sujet considère, au contraire de la moyenne, que c'est les hommes qui sont privés, qui sont privés de seins, et que ça leur fait une castration réelle. Si c'était le cas de la moyenne de prendre les choses par ce biais, le rapport des sexes et notre civilisation à

malaise ne seraient pas ce qu'ils sont. C'est un fait que le *pas de sein*s n'a pas la fonction du *pas de pénis.* On peut comprendre en effet - si on veut tout fonder - que le sein n'est pas copule. Ou alors il faudrait que la relation de nourrissage remplace la relation sexuelle. Ca a été d'ailleurs imaginé dans un écrit d'André Maurois.

La fonction symbolique reprend donc ce *pas de pénis,* et c'est sans doute ce qui conduit Lacan à articuler spécialement le phallus par rapport au manque-à-être. Comment est-ce qu'il en rend compte ? Quelle est la construction subtile par laquelle il essaye d'expliquer pourquoi le signifiant phallique a cette place distinguée ? C'est que tout objet porté à la fonction de signifiant doit être en quelque sorte désubstantialisé, doit être nié. Il y a donc une métaphore à l'oeuvre dans la significantisation, et le phallus a ce privilège d'être le signifiant même de la significantisation, c'est-à-dire d'être à proprement parler le signifiant de la barre. C'est la barre. L'illustrent les fresques de la Villa des Mystères où, au moment où le phallus toujours voilé est révélé, surgit le démon de la pudeur, qui alors, fouet à la main, frappe.

C'est une construction qui met tout l'accent sur la fonction logique du phallus. Si le phallus a cette place, c'est parce qu'il est non le signifiant de tous les signifiants, mais le signifiant de la significantisation. Il est le signifiant de l'opération qui transforme un objet en signifiant. Ce qui passe à l'as alors, c'est précisément l'affaire du voile, c'est que le phallus a des affinités profondes avec ce voile. Il est la barre et le voile, si je puis dire.

Il arrive dans l'expérience que se démontre l'impossibilité pour un couple d'arriver à la relation sexuelle sans passer par un échange de coups. Faut que ça frappe avant que ça baise. Ce franchissement explique, à l'occasion, que les plaintes si légitimes des femmes battues puissent s'interpréter dans un autre contexte. Il y a aussi les hommes battus, mais enfin, la pudeur empêche de les connaître. Il faut dire qu'il y a un grand nombre d'hommes battus qui ne le savent pas.

Dans l'histoire de l'enseignement de Lacan, si on a mis l'accent sur le caractère signifiant du phallus, c'est bien parce que ça a paru plus neuf, alors qu'au moment même où Lacan essayait de le montrer et de l'armer, ce qui persiste est bien sa nature de semblant. J'emploie ce mot de *nature* que vous trouvez dans la dernière page des *Ecrits*, quand Lacan évoque le manque de pénis de la mère où, dit-il, *"se révèle la nature du phallus"*. Le mot de nature, qui figure dans mon titre de cette année, est le mot qui convient quand il s'agit du semblant.

Est-ce que c'est du discours que vient le semblant ? Est-ce qu'il n'y a de semblants que de discours ? Qu'il n'y ait de signifiants que par le langage, que du langage, est-ce que ça implique qu'il n'y ait des semblants que de discours? Eh bien, pas du tout ! Pas du tout, même si le semblant est spécialement proche, spécialement affine au signifiant. Il y a des semblants dans la nature. Ces semblants jouent même un rôle dans la significantisation. Disons même qu'ils sont à l'origine des mathématiques. Prenez l'ombre. Le fait de faire de l'ombre. Il n'y a pas besoin d'un discours pour qu'un arbre, un être vivant, une montagne fassent de l'ombre. Il n'y a même pas besoin d'un discours pour que votre semblable vous fasse de l'ombre. Evidemment, en un autre sens de l'expression *faire de l'ombre,* il faut un discours. On passe son temps à se plaindre que l'autre vous fasse de

l'ombre, alors que quand quelqu'un vous fait de l'ombre, ça vous permet de vous reposer, de vous reposer à l'abri du soleil. L'ombre donc, comme semblant qui n'a pas besoin d'un discours pour exister.

En même temps, imaginons que c'est à ça que l'on doit les mathématiques, si on en croit l'anecdote fameuse que rapporte Diogène Laerce, à savoir que Thalès mesura les pyramides d'après leur ombre, ayant observé le temps où notre propre ombre est égale à notre hauteur. Chaque fois que nous réapprenons dans l'humanité le théorème de Thalès, nous mettons là nos pas dans ceux de l'observateur des ombres. Il ne s'est pas contenté de contempler la pyramide qui était pourtant la chose même, il a regardé l'ombre portée de la pyramide. Il a regardé quelque chose dont tout l'être apparemment s'épuise dans le paraître. Au lieu de regarder ce qui ne change pas, cette pyramide bête comme foin, il a regardé ce qui tourne autour d'elle, il a regardé une formation imaginaire, variable, et c'est de là qu'il a pu mesurer la chose même.

Cette mesure indirecte, c'est ce que Auguste Comte met en valeur. Il y voit l'origine des mathématiques. Ca représente exactement les débuts de la géométrie à partir d'une ruse. C'est à partir d'une transposition du lointain dans le proche que l'inaccessible se trouve capturé par le signifiant mathématique. Michel Serres, au temps où il faisait de l'épistémologie et non pas de la radio ou de la télévision, avait bien marqué, si mon souvenir est bon, l'inversion qui est là à l'oeuvre. Avant, on se servait plutôt de la pyramide comme d'un gnomon pour mesurer l'heure : le cadran solaire est une des plus vieilles inventions de l'humanité, et ce n'est d'ailleurs pas pour rien que Lacan fait du phallus un gnomon dans cette dernière page des *Ecrits*. Avant donc, on mesurait l'espace pour mesurer le temps. Comme Michel Serres le dit joliment: *"La pyramide parlait du soleil."* Mais l'opération de Thalès, c'est au contraire que le soleil parle de la pyramide, que ce qui change parle de ce qui demeure.

Ca fait s'apercevoir que pour qu'il y ait géométrie à proprement parler, il faut déjà avoir gommé le temps afin de mesurer l'espace. C'est l'inverse du cadran solaire. Dans les deux cas, l'origine du savoir tient à l'ombre, tient à ce semblant de l'ombre. Ca donne évidemment naissance à une géométrie où il n'y aura plus d'ombres, à une vision idéale, abstraite, celle qui enchante Platon, cette vision où les solides ne font plus d'ombres.

Eh bien, le rapport entre les sexes comporte, de façon essentielle, une part d'ombre. Lacan signale, quand il retraduit son analyse logique du phallus en termes cliniques, en termes de la clinique des sexes, que l'effet du signifiant phallique est de faire intervenir un paraître dans la relation sexuelle. Vous trouvez ça page 694 des *Ecrits*. C'est déjà mettre en fonction essentielle le semblant dans ce qu'il n'appelle pas encore l'inexistence du rapport sexuel. Un semblant qui, du côté homme, a pour fonction de protéger l'avoir, et, du côté femme, de masquer le manque à avoir, c'est-à-dire, dans les deux cas, d'accomplir la projection du rapport sexuel dans la comédie.

L'analyse lacanienne de la relation entre les sexes, c'est de la maintenir tout entière dans le registre de la comédie. Il ne faut pas croire qu'être le phallus puisse avoir un autre sens que celui d'être le semblant, et que d'avoir le phallus soit autre chose que d'avoir un semblant, même si c'est un semblant normal, normé. Qu'est-ce que c'est que cette haine des semblants

quand elle se reporte dans la relation entre les sexes ? - sinon un *le phallus tu ne l'es pas*. Le phallus mon cul! si je puis dire.

Si Lacan indique en passant que la femme trouve ce semblant dans le corps du partenaire, c'est pour marquer que l'organe prend valeur de fétiche. Si on n'impute pas le fétichisme à la femme, c'est parce que le fétichisme du phallus lui-même est en quelque sorte rendu invisible. Le fétichisme, c'est cet objet qui maintient et déplace l'existence du pénis. Mais si c'est là un fétiche invisible, c'est parce que c'est le fétichisme de l'organe lui-même. C'est bien pourquoi on peut faire apparaître les traits du fétichisme dans l'homosexualité masculine. L'indication de Lacan porte bien sur un fétichisme inapparent chez la femme, du fait qu'elle peut le dissimuler dans le culte rendu à l'organe lui-même, à condition d'ajouter que là le phallus sert de voile à ce qui se cache derrière, à savoir le châtré - le plan de séparation passant ici entre l'organe fétichisé et ce qui se dissimule de l'autre côté, à savoir le châtré, ou le mort.

Ah ! je n'ai pas encore dit un mot du postiche... Le postiche, c'est un mot de la fin du XVIe siècle, paraît-il. C'est un mot qui vient de l'italien: *posticcio,* qui lui-même vient du participe passé du verbe mettre qui en latin se dit *ponere.* Au fond, ça qualifie très bien une pièce rapportée. Une pièce rapportée, c'est quelque chose qui est fait après coup. Le postiche, c'est très bien fait pour nommer ce qui précisément n'est pas une partie du corps, qui ne peut pas être sélectionné dans les appendices du corps, mais qui est mis à la place, à la place de quelque chose qui n'y est pas. Ca remplace artificiellement quelque chose de naturel.

Le postiche, à cet égard, il peut s'étendre jusqu'à qualifier un personnage qui n'a pas la qualité qu'il se donne. Il est ce qui répond au manque à avoir. D'où le *pudendum,* c'est-à-dire : il ne faut pas y aller voir de trop près. C'est pourquoi l'égard, le manque d'égard, l'affront peuvent être aussi valorisés dans le rapport des sexes, et spécialement de l'homme à la femme. Manquer d'égards veut dire désigner le postiche, éprouver ce qui dans le postiche dénonce qu'il n'est pas à sa place.

C'est vrai que, dans notre culture au moins, on parle du respect quant à la femme. De moins en moins, il faut dire... On parle de respect qui est le terme propre qui s'impose dans le rapport au père. Eh bien, j'espère, la fois prochaine, faire apercevoir pourquoi on respecte, on doit respecter, le père et la femme.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS **XI**
Jacques-Alain Milller
Cours du 12 février 1992

"To have or to have not". Ce titre d'Hemingway indique ce qui pourrait faire qu'il n'y ait pas de comédie des sexes, qu'il y ait, à la place, la pulsion sexuelle, et que, dans le réel de l'espèce humaine, deux parties puissent s'adjoindre, se conjoindre. C'est un rêve. C'est un rêve à la place duquel il y a un cauchemar - cauchemar qui fait qu'il y a des exemplaires de l'espèce humaine qui ne se reproduiront pas, qui n'auront pas trouvé leur chacun ou leur chacune, et que ceux qui ont trouvé un accès précaire à l'autre sexe vivront cette expérience de l'amour au milieu de désastres, de catastrophes, de dépressions, de lamentations.

D'un certain point de vue, cette tragédie est comique. Nous la jugeons, l'évaluons au regard de ce qui se produit dans le règne animal qui ne nous donne aucun témoignage comparable. Sans doute est-ce parce qu'on ne s'y exprime pas. On n'y exprime pas ses plaintes d'amour d'une façon qui nous soit compréhensible, sauf quand elles portent sur le maître humain. Il y a en effet de l'amour chez l'animal, de l'amour au moins à l'égard de l'homme.

La comédie des sexes tient à la différence que nous établissons entre l'être et l'avoir. Au titre d'Hemingway s'oppose la proposition immortelle de Shakespeare: *"To be or not to be"*. Dans les deux cas, ça concerne le phallus.

J'ai, la dernière fois, fait un petit rappel d'une fonction dans la psychanalyse, à savoir la fonction phallique, qui d'abord concerne un organe, c'est-à-dire, puisque nous ne sommes pas idéalistes, une partie du corps. De ne n'être pas idéalistes ne nous empêche d'ailleurs pas d'admettre, de reconnaître ce qui s'idéalise dans la réalité. Cette fonction phallique concerne un organe qui est une partie du corps. Au sujet auquel nous avons affaire dans l'expérience analytique, il est alloué un corps. Il lui est distribué un corps dont il a quelque chose à faire, dont il a une signification à extraire. Rien ne peut faire qu'il n'y ait pas une réalité qui se trouve dans le corps, même si on ne sait pas quoi en faire.

Dans le corps se trouve, ou ne se trouve pas, ce que nous appelons un organe. C'est très approximatif, la définition de l'organe. Il s'agit d'un organe qui joue un rôle essentiel dans la relation des sexes, c'est-à-dire des deux parties de l'espèce humaine. Je n'aurais pas inventé ça. Pas plus que vous. C'est ce que nous rencontrons sous la forme du *c'est ainsi*. Il s'agit donc d'un organe dit pénien, qui, en général, est assez identifié pour dire qu'il y a ou qu'il n'y a pas cet organe dans le corps, et pour qu'on puisse le dire sans charcuter ce corps, sans être chirurgien. On peut le dire en se fiant à ce qu'on voit ou à ce qu'on touche.

Je dis en général parce qu'il y a aussi des cas d'hermaphroditisme, c'est-à-dire des cas où l'on ne sait pas très bien à quoi ça ressemble, et où, au jugé,

on tranche : on inscrit ce bébé comme mâle ou comme femelle. Et puis il arrive qu'un doute s'insinue et qui oblige à un examen chromosomique. C'est ce qu'on fait aujourd'hui. On considère que cet examen chromosomique fait preuve. Ca peut conduire à déclasser le sujet, à l'inscrire à la rubrique mâle quand on avait cru que c'était un sujet femelle, ou le contraire. Au point où nous en sommes, ce qui fait preuve du sexe est la biologie, c'est-à-dire une élaboration du discours de la science. On considère que c'est une formule chromosomique qui sert de réel du sexe.

Il y a quelques hermaphrodites en analyse, pour ce que j'en sais. C'est vraiment un espace de recherche. Qu'est-ce que c'est qu'être homme ou femme quand votre semblant n'en est pas une indication sure ? Ce sont des cas qui ont le mérite, dans leur rareté, de faire voir que l'organe pénien lui-même est un semblant - semblant qui, certes, dans la règle, correspond à la formule chromosomique, mais pas toujours. Il y a heureusement des cas où ce semblant n'est pas sûr, et ainsi ces cas nous apprennent, si besoin était, à distinguer le semblant du sexe et le réel, pour autant que le discours de la science cerne ce réel dans un mathème. Ca vous fait une belle jambe d'apprendre à vingt ans que vous êtes homme, alors que jusque-là on vous prenait pour une fille!... Sans doute le sexe est-il ici considéré comme un moyen de la reproduction, mais encore faut-il que ce moyen puisse être mis en oeuvre.

L'existence ou non de l'organe pénien dans un corps ne peut pas être éliminée au nom de la psychanalyse. C'est une donnée. Il y en a d'autres. C'est une donnée à propos de laquelle se pose la question de savoir comment elle est subjectivée. C'est le cas de toutes les données. Il n'est jamais venu à l'idée de Freud ou de Lacan de nier les données. C'est même ce que Lacan appelait réel au début de son enseignement : la donnée inchangeable par la psychanalyse.

La question est de savoir comment les données sont subjectivées. Qu'est-ce que veut dire ici être subjectivé ? Au plus simple, c'est de savoir quelle valeur - valeur équivaut ici à signification - cette donnée prend pour le sujet. Nous ne nous avançons pas jusqu'à dire que le sujet donne une valeur à la donnée. Peut-être bien la reçoit-il.

Comment le pénis - son existence ou son inexistence dans le corps - est-il subjectivé ? Pour donner à cette question une réponse élémentaire, préliminaire, disons qu'il est subjectivé sur le mode de l'avoir, sur le mode d'un *j'ai* ou sur le mode d'un *je n'ai pas*. Freud pensait que cette subjectivation était essentielle, décisive pour l'orientation du sujet. La subjectivation du pénis veut dire qu'il prend une signification. C'est le fait de prendre une signification qui en fait le phallus. Subjectivation équivaut à significantisation. C'est à partir de là que nous nous autorisons à substituer le phallus à l'organe, phallus qui alors n'est plus le nom d'un organe mais un signifiant - un signifiant à propos duquel nous pouvons à chaque fois nous demander quelle est la signification qu'il engendre, celle qui s'épingle sous lui. C'est au point que Lacan, dans sa "Question préliminaire", pouvait formuler que c'est la signification même du sujet qui s'épingle sous le signifiant phallique. Cela peut paraître exorbitant.

Pourquoi est-ce que le *je n'ai pas* essentiel serait-il celui qui concerne cet organe ? Pourquoi est-ce que la signification même du sujet serait liée au signifiant de cet organe ? Pourquoi il ne viendrait pas à l'idée, ou plutôt à

l'inconscient de l'homme, de déterminer son sujet à partir d'un *je n'ai pas de sein,* ou à partir de l'impossibilité où il se trouve d'engendrer dans son ventre un être humain ? Malgré des efforts avortés, si j'ose dire, les mouvements féministes n'ont pas réussi à persuader quiconque qu'un *je n'ai pas* de cette sorte était essentiel. Ce n'était pourtant pas si bête, ça ne manquait pas de fondement. On ne voit pas a priori pourquoi la partie mâle de l'espèce ne vivrait pas comme une castration l'impossibilité où elle est de développer dans son corps un autre corps, de l'expulser, et ainsi, après l'avoir porté, de mettre au monde un nouveau corps relevant de l'espèce humaine. J'ose même dire que ce serait peut-être mieux ainsi. Mais il ne suffit pas de penser que la justice distributive l'exigerait. Il est un fait, jusqu'à présent, qu'un *j'ai* essentiel, primordial, porte sur l'organe pénien.

Corrélativement, Freud avait été amené à penser un *je n'ai pas,* non moins essentiel, qui est présent pour le sujet féminin. Le *j'ai* est la caractéristique de la subjectivation mâle de l'organe, c'est-à-dire de ce qu'on peut appeler la sexuation. Sexuation veut dire subjectivation du sexe. Ce *j'ai* s'est de toujours inscrit comme supériorité, au moins apparente, par rapport au *je n'ai pas.* C'est une supériorité de propriétaire. Seulement, le propriétaire est toujours menacé par le voleur. Par là, il a toujours quelque chose d'un peu frileux, si j'ose dire. Son bien, il a peur qu'on le lui prenne. Il a une haute conscience du risque qu'il court. De ce fait, il est voué à une certaine prudence.

Si on veut trouver des sujets qui n'ont pas froid aux yeux, il vaut mieux regarder du côté des femmes qui entrent dans le jeu en tant, à ce niveau au moins, qu'elles n'ont rien à perdre. Ca donne au moins plus d'audace, plus d'effronterie, plus de liberté. Freud manifestait un doute sur l'existence du surmoi féminin, à savoir si les femmes avaient le sentiment qu'il y a des limites à ne pas dépasser. Eh bien, cette question trouve là son fondement matériel. C'est par ce biais qu'il n'y a pas de limites pour les femmes. Au regard de ça, il y a une lâcheté masculine qui crève les yeux.

En plus, le propriétaire, il se compare, c'est-à-dire qu'il commence par constater que, en ce qui le concerne, il y a sans doute ceux ou celles qui en ont moins ou qui n'ont rien, mais aussi celui qui a plus : le propriétaire suprême, qu'on a appelé le père. Ca fait de ce sujet un propriétaire humble, humble et jaloux. Voilà en tout cas un mode de la subjectivation du phallus, une subjectivation de supériorité menacée.

Le *je n'ai pas,* pour autant qu'on en attribuerait la subjectivation à la partie femelle de l'espèce, impliquerait une signification d'infériorité foncière - qui peut être assumée -, c'est-à-dire un certain *je n'ai pas de quoi,* comme on dit en français, qui donc implique une signification de soumission mais, aussi bien, une signification de conquête, de conquête de ce qu'on n'a pas, un certain *je l'aurai,* ou, si je puis dire, un désir d'acquisition.

Ce *je n'ai pas* peut aussi donner naissance à la conviction, à l'effort d'être - d'être à la place de ce *je n'ai pas.* C'est la métaphore phallique de la femme: être à la place de n'avoir pas. C'est une des voies de la solution femelle, et qui, en regard, peut faire voir chez l'homme que l'avoir empêche l'être. Vous pouvez très bien l'apercevoir chez tel adolescent qui ne voyait pas ce qu'il pouvait y avoir de désirable chez l'homme. il considérait que le désirable était l'apanage de la femme. Il en concluait sa définitive

infériorité. C'est une façon, névrosée sans doute, d'apercevoir que l'avoir est inférieur à l'être. Toute la question de la comédie des sexes réside en ce que rien n'est résolu au niveau de l'avoir quand la question est de l'être.

Il y a un passage de la problématique de l'avoir à la problématique de l'être, c'est-à-dire à celle que dans notre jargon nous appelons l'identification. C'est que l'organe est passé au signifiant. Au niveau de l'organe, il n'est pas question de l'identification, mais, à partir du moment où l'on est dans le registre du signifiant, l'avoir connaît un certain nombre de difficultés, de transformations où, au lieu d'équivaloir à une supériorité, il peut très bien se traduire par le contraire. La question de savoir qui est le sexe faible, pour autant qu'elle ait un sens, n'est pas réglée par le pur avoir. Ca a des conséquences concernant ce que nous appelons la castration. Quant à l'organe, la castration n'est pas impensable. Elle a même été pratiquée de façon rituelle, ou encore pour vous donner une belle voix. Elle a une autre valeur quand il s'agit de la castration quant au signifiant.

La significantisation de l'organe n'empêche pas que l'avoir et le manque à avoir soient déterminants dans l'économie subjective. C'est ainsi que dans sa "Signification du phallus", Lacan indique que le désir sexuel se conjoint de façon essentielle avec l'avoir, précisément avec *"la menace ou nostalgie du manque à avoir"*. C'est page 694 des *Ecrits*. La menace du manque à avoir concerne le mâle - ce propriétaire inquiet des voleurs -, et la nostalgie du manque à avoir est la formule lacanienne du *Penisneid*.

La conjonction du désir et de l'avoir, c'est une proposition qui comporte, par la phase la plus profonde de son économie subjective, qu'une femme est un sujet qui n'a pas. Son désir est marqué par ce *n'avoir pas*. C'est pourquoi c'est un trait de génie que Léon Bloy a eu quand il a nommé un de ses romans *La Femme pauvre*. Cet adjectif la qualifie de façon substantielle. C'est ce qu'il importe de ne jamais oublier, serait-elle, cette femme, sur un trône. C'est la femme pauvre même sur un trône. Ca peut prendre des significations qui ne sont pas univoques. Ca peut être la mendiante. Ca peut être celle qui affiche les marques de son indignité, qui ne les affichera jamais assez, et qui, en tous lieux, devant tous les publics, devra indiquer qu'elle n'a pas, qu'elle ne sait pas, qu'elle ne prétend à rien, qu'elle devra même la boucler jusqu'à la fin des temps. Ca peut prendre aussi bien la signification de l'avoir un tout petit peu, et, ce tout petit peu, de devoir le défendre avec acharnement, de construire autour de lui une forteresse, de se croire inexpugnable.

A ce *n'avoir pas,* il y a deux solutions, et deux seulement, qui sont ou bien d'acquérir à toute force, ou bien de se faire être - de se faire être le phallus en tant que nous appelons phallus ce qui est désirable. C'est transformer le *n'avoir pas* en un bien que les hommes voudront avoir. C'est la solution qui a été repérée dans la mascarade de la phallicisation du corps de la femme. Ca fait que cette solution d'être reste du registre de l'avoir. Etre Une, pas l'Autre, se proposer comme le bien suprême : l'avoir sexuel. Ou bien acquérir.

Acquérir via un homme. Ca peut, en effet, passer par l'acquisition d'un homme, et de le tenir, à ce moment-là, comme un droit acquis, ou au moins son usage. Cette acquisition d'un homme, c'est au moins une nue propriété, comme on dit en français. Ca permet de distinguer la propriété en tant que telle et son usage - la nue propriété étant devenue impossible en ce qui

concerne les êtres humains par l'interdiction de l'esclavage. Cette acquisition est celle de l'usage d'un homme avec droit exclusif. Ca consiste en un prélèvement, le prélèvement de l'usage du fonctionnement sexuel de son organe. Il faut dire que c'est ce que comporte la division d'un homme. Ce dont il s'agit, c'est du prélèvement de son phallus. Ca le laisse par ailleurs homme châtré, quasi mort, et méritant parfois tous les soins, toutes les attentions, voire aussi la fidélité la plus exclusive et qui paraît réciproque. C'est passer par l'acquisition d'autre chose que l'homme lui-même, par exemple l'acquisition de l'enfant comme don de l'homme, après quoi, à l'occasion, une fois qu'a été prélevée sur lui cette partie qui demeure comme accessoire, comme témoin, l'homme ne vaut plus que comme ancien combattant.

A l'occasion, il ne manque pas de témoignages d'hommes qui résistent à ce don de l'enfant parce qu'ils ont l'ambition chevillée au corps d'être eux-mêmes l'enfant de leur épouse. L'existentialisme a fait propagande de son refus de la reproduction. C'est passé pour un temps comme le comble du dessalement, de la lucidité. Ce refus de procréer, on en a fait gloire à Jean-Paul Sartre. Michel Leiris, d'une façon plus discrète, plus inquiète, plus torturée, confessait le même point de vue. Il faut bien dire que cette idéologie cache mal le désir avéré de ces deux hommes d'être des hommes-enfants, et de se prêter à satisfaire eux-mêmes leur acquisition chez les femmes avec lesquelles ils ont pu être en relation.

C'est là aussi - après avoir distingué acquérir via un homme et acquérir autre chose - que s'inscrit la femme postiche, la FAP, celle qui s'ajoute, en croyant tromper le public, ce qui lui manque, que ce soit le savoir ou le pouvoir, mais à condition toujours que, secrètement, ça lui vienne d'un homme et que ça ait l'air d'être d'elle-même. Pour que ce postiche tienne, ne serait-ce qu'à ses yeux, il faut qu'il soit fait avec les débris d'un homme. La femme à postiche, c'est celle qui dément la position d'être celle qui n'a pas. C'est celle qui a, celle qui se constitue sur le versant de l'avoir. C'est pourquoi on pourrait lui opposer la FAM, c'est-à-dire le sujet qui opère avec le *n'avoir pas*.

L'homme, c'est moins intéressant. Il protège l'avoir. Il est encombré de ce qu'il a. Par là, il est toujours conservateur. Moins toutefois que la femme à postiche. Elle demande qu'on n'y regarde pas de trop près, elle exige le respect qui établit la distance propice à faire croire que le postiche c'est pour de vrai. La protection de l'avoir chez l'homme est bien incarnée dans sa pratique masturbatoire. Il préfère n'avoir affaire qu'à lui-même. Il ne donnera la clef du coffre à personne. Sa dépense, il ne pensera la faire qu'à son profit, au point que s'il donne accès à l'usage de son organe à une femme, il se sentira toujours grugé, dérangé, volé. Les sagesses ont toujours été le fait d'hommes. Elles ne font qu'expliquer comment conserver cet avoir, comment le retirer de la partie, comment ne pas le mettre en jeu.

Par rapport à ça, la FAP, la femme à postiche, est d'une ingéniosité pour protéger son avoir qui va bien au-delà de l'idiotie masculine. Elle est d'ailleurs d'autant plus féroce que cet avoir est de pur semblant. LA FAM, elle, à la différence de la FAP, sait défier l'homme, c'est-à-dire se placer au point où elle lui fait voir que l'avoir est ridicule. Mais elle est en cela la ruine de l'homme. Pas tout homme peut s'apparier à la FAM.

Tout ceci, Lacan l'avait déjà situé à sa place dans sa "Signification du

phallus", en marquant que dans la relation des sexes intervient un paraître qui se substitue à l'avoir. C'était déjà faire intervenir le semblant dans l'affaire des sexes. C'est ce qu'il appelait le paraître jusqu'à l'écrire *parêtre*. C'est d'ailleurs ce qui lui inspirait de distinguer l'amour et le désir. Cette distinction est en effet fondée sur une définition de l'amour qui ne met pas en question l'être mais l'avoir. C'est tout à fait apparent dans la définition de l'amour comme le don de ce qu'on n'a pas, et qui comporte que le *j'aime* soit supporté, conditionné par un *je n'ai pas*. Il n'y a d'amants que des sujets qui assument leur *je n'ai pas*.

C'est aussi ce qui rend si difficile la confession de l'amour de la part de l'obsessionnel, et le fait que l'amour qu'il peut éprouver soit si voisin de la haine - ce qui rend chez lui très difficile, voire impossible, de supporter d'être aimé, puisque aimer quelqu'un peut vouloir dire désirer en être aimé. Aimer quelqu'un, c'est désirer faire surgir en ce quelqu'un le manque même par lequel il sera susceptible de vous aimer. C'est pourquoi aimer celui qui s'identifie à être celui qui a, c'est déjà de trop, puisque l'aimer c'est vouloir creuser en lui le manque de vous. C'est pourquoi l'obsessionnel répond volontiers à l'amour par la haine. Mais s'il lui arrive d'aimer, c'est-à-dire de reconnaître que l'autre a ce qui lui manque, l'amour devient alors chez lui indistingable de la haine. Dans tous les cas, l'amour débouche sur la haine. Il débouche sur la haine par ce qu'il comporte de volonté de castration.

La condition d'aimer, si on l'aborde par ce biais, appartient proprement à la position féminine. Ce n'est au fond que récemment que l'on a pu admettre que les hommes soient amoureux, et spécialement amoureux des femmes. Il y a là quelque chose qui est contre nature, contre la nature de l'inconscient. Il y a là une torsion spéciale. C'est à la femme qu'il appartient d'aimer. L'homme n'aime qu'à la condition de reconnaître qu'il n'a pas.

Le plus invisible dans cette relation, c'est ce qui pourtant porte toutes les marques du fétichisme. Je l'ai indiqué la dernière fois. Je parle du fétichisme chez la femme, ce fétichisme au fond invisible parce qu'il s'attache au pénis en tant que phallus, et donc déplace le pénis sur lui-même. Il en déplace la valeur sur lui-même. Ce fétichisme est plus évident quand c'est la femme qui assume le rôle du fétiche. C'est donc par un court-circuit que Lacan pouvait considérer la relation des sexes comme ordonnée, structurée par un *tu es ma femme,* alors que ce *tu es ma femme* ne trouve à se soutenir que de recevoir de l'autre côté la réponse d'un *tu ne l'es pas*. Tu ne l'es pas, le phallus. Certes, tu l'as peut-être, mais tu ne l'es pas. C'est-à-dire, pour s'exprimer avec la verdeur de Zazie : le phallus mon cul!

C'est ici que Lacan pouvait, dès "La signification du phallus", mettre en évidence que *"la fonction du masque domine les identifications"*. Ces identifications, qui fondent le caractère comique de la relation des sexes, sont toutes liées à l'échec et au refus de la demande dont nous avons l'exemple princeps dans la genèse de l'homosexualité féminine telle que Freud la délivre à partir d'un cas. Là, de façon explicite, la demande d'amour, c'est-à-dire d'un don, s'adresse au père. Et c'est du refus que cette demande rencontre chez le père qu'il s'ensuit une identification chez la fille à celui qui refuse de donner.

Le nom commun de l'identification, c'est celui de masque. Ce masque, en tant qu'il est du sujet barré, il est toujours, dans son aspect fondamental, masque de rien. Ca fait ce qu'il y a de commun entre le père et le concept

même de la femme. C'est pourquoi le semblant par excellence est un masque. La conjonction du père et de la femme est articulée par Lacan dans sa préface à la pièce de Dedeking, *L'Eveil du printemps,* par un raisonnement, une argumentation qu'il vaut la peine de suivre, et qui met en évidence cette fonction du masque dont la femme à postiche donne une interprétation inauthentique.

Le père, Lacan l'introduit d'abord par son nom de Dieu, ce nom de Dieu dont on fait communément défense de le prononcer, comme si dire ce nom était déjà s'approprier indûment quelque chose de Dieu. Il est vrai - et l'anthropologie en donne des exemples - que savoir le vrai nom de quelqu'un, c'est déjà avoir barre sur lui par un certain côté. C'est pouvoir, par exemple, le livrer à un certain nombre de pratiques magiques. A cet égard, il y a tout un enjeu dans la relation des sexes autour du nom. Déjà, confesser son nom, peut être un enjeu. L'attribution de petits noms, qui ont un caractère plus ou moins marqué de secret, s'introduit aussi dans cette relation.

Ce nom de Dieu, il s'introduit dans la relation érotique avec la défense de le prononcer, voire de le connaître, si bien qu'il devient le nom de nom, si bien qu'à la place du mot Dieu, on ait à mettre le nom de nom. Ca fait aussi bien ce qui serait le nom propre de Dieu. C'est le nom de nom. C'est ce qui ferait le nom de Dieu par excellence, à savoir celui qu'on ne peut pas prononcer. Ca fait que Lacan peut avancer que le nom de Dieu qu'il n'y a pas, c'est le nom de nom de nom. Il faut le dire trois fois et pas une de moins. A la place du nom de Dieu, on met : nom. A cet égard, on ne peut l'appeler que le nom de nom. Et son nom en tant que tel, c'est le nom: nom de nom. On en a fait, en français au moins, un juron - un juron qui vient à la place du blasphème de l'appeler par son nom.

Ce nom de nom de nom, qui ne fait que traduire l'absence d'un nom propre, c'est ce que Lacan définit comme le semblant par excellence. Ca veut dire que les noms se multiplient pour ce qui n'a pas de nom propre, que les noms se multiplient pour ce qui manque de référence. C'est pourquoi l'homme masqué de Dedeking lui paraît une représentation convenable du semblant - cet homme masqué derrière quoi il y a on ne sait quoi. La seule chose qu'on sait et la seule chose qui existe, c'est le masque lui-même. C'est un masque de rien, c'est-à-dire qu'il ne reste que le masque.

C'est pourquoi, à la même place, Lacan peut écrire la femme. A la même place de vide, Lacan peut écrire la femme qui apparaît comme un masque possible du père. C'est que le *n'avoir pas,* une fois qu'il est passé au signifiant, se traduit par un manque-à-être. C'est que même le *être le phallus* ne sature pas le *être une femme,* et que ce *n'avoir pas* - c'est au fond d'emblée la thèse de Freud - a des conséquences au niveau de l'être.

Cette conséquence est en rapport avec le semblant du père qui s'érige à partir de l'avoir, à partir - si l'on suit Freud - d'un *avoir toutes les femmes.* On a mis l'accent sur le *toutes* de ce *toutes les femmes,* mais ce père s'érige sur l'avoir. Sous cette forme de l'universel, ce qui se cache, ce qui bégaye, c'est l'utopie d'une appropriation de la jouissance, l'utopie d'identifier ce qui se trouve d'autre, et à jamais, dans la jouissance. Au fond, peut-être que Spinoza avait fait plus de justice à cette jouissance en l'imputant à ce qu'il appelait Dieu, et qui - Lacan le note - était en fait Autre Chose, avec un grand A et un grand C.

La semaine prochaine, j'essayerai d'être moins oraculaire sur les rapports de Dieu et de la femme.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS **XII**
Jacques-Alain Miller
Cours du 19 février 1992

Il y a un rapport entre la notion de Dieu et la femme. C'est ce que souligne en particulier le titre de la sixième leçon du *Séminaire XX* de Lacan - sixième leçon que j'ai intitulé "Dieu et la jouissance de La femme". On ne voit pas pourquoi la notion de Dieu serait présente dans l'entendement humain si la jouissance avait dans l'espèce humaine un lieu toujours assignable, si la jouissance était toujours *in situ,* dans son lieu.

Ce qui caractérise de façon évidente, c'est-à-dire apparente, la partie mâle de l'espèce, c'est que sa jouissance est *in situ.* On peut dire où elle est. D'une certaine façon, elle est à sa place. Au moins, elle en a une. Ce qui n'en a pas une, c'est la jouissance de la femme. On n'a pas manqué de s'interroger sur cette place, mais il n'empêche que, depuis toujours, on n'en est pas sûr. On n'est pas sûr de cette place. Il n'y a pas, chez la femme, une place évidente de la jouissance. On peut supposer même que c'est de là qu'on en est venu chez l'homme à en questionner le lieu.

La jouissance chez la femme, on peut la supposer partout et nulle part. Loin d'avoir une place, elle se déplace. Il s'ensuit non seulement l'existence de Dieu, mais aussi bien l'existence de la psychanalyse qui précisément traque cette place et nous a appris à la reconnaître dans les lieux les plus incongrus, en particulier là où ça souffre. Le fait que ça peut jouir là où ça ne fait pas plaisir, ça à ouvert la comprenoire. Faute de cette intuition, qui remet en question la véracité de la plainte, on n'aurait pas l'espace propre de l'analyse.

Si je parle de postiche, c'est parce que c'est une catégorie qui est liée à l'existence de la place. Qu'est-ce que c'est qu'un objet postiche ? A quelles conditions un objet postiche a-t-il une signification ? Pourquoi est-ce qu'on a inventé ça ? Pour que l'objet postiche ait une signification, il faut qu'il y ait place et manque. L'objet postiche n'a de signification qu'à condition qu'il y ait, qu'il puisse y avoir un manque à sa place. L'objet postiche est ce qui remplace. Il est ce qui remplace ce qui fait manque.

On peut penser tout de suite à l'objet prothèse qui répond à la même définition. Mais il nous faut différencier l'objet postiche et l'objet prothèse. L'objet prothèse assure une fonction là où l'objet naturel y fait défaut. L'objet postiche s'en différencie en ce qu'il assure l'image et non pas la fonction. L'objet prothèse, par là, ce n'est pas du luxe, tandis que l'objet postiche n'est pas remboursé par la Sécurité Sociale. C'est un critère plus sérieux qu'il ne peut paraître, à partir du moment où la Sécurité Sociale incarne l'Autre qui assume, qui prend en charge les handicaps, et qui, vaille que vaille, incarne dans l'histoire la présence d'un Autre bienveillant qui assurerait une justice distributive, sans aller cependant jusqu'à rembourser la castration, encore que ce soit à son horizon. La place de ces

remboursements est assez étendue dans certains pays, en particulier en Allemagne, pour avoir tari, rendu difficile, voire impossible, l'exercice de la psychanalyse.

Sans doute, la différence de l'objet postiche et de l'objet prothèse s'évanouit-elle quand la fonction dont il s'agit est la fonction du semblant. Je peux illustrer ça d'un fait actuel dont les conséquences n'ont pas fini de se développer, à savoir la crise du silicone. Le silicone, c'est cette matière artificielle dont on a pendant des années rembourré la poitrine féminine. Les Américains ont développé une industrie consistant à supplémenter de seins siliconés des dames insatisfaites, jusqu'à ce qu'on s'apercoive que cette matière comportait un certain nombre de risques de santé et pouvait à l'occasion induire le cancer et d'autres joyeusetés.

Au fond, jusqu'alors, on avait réussi à faire croire qu'on guérissait avec le silicone, qu'on guérissait un hypodéveloppement des mamelles, qu'il s'agissait là d'une infirmité et que le sein siliconé était une prothèse. On découvre, maintenant qu'on a isolé le risque de santé, que la chirurgie esthétique était intégralement une industrie du semblant qui avait réussi à faire croire que le postiche était une prothèse, mais qu'en définitive c'était de l'ordre d'un luxe qui peut aller jusqu'à mettre en question la survie des sujets ainsi assujettis au semblant. On ne s'est pas aperçu que c'était quelque chose qui n'était pas sans rapport avec la chirurgie transsexualiste, que c'était une chirurgie, si je puis dire, hypersexualiste, visant à doper les semblants du sexe dans la partie femelle de l'espèce.

La différence entre prothèse et postiche est plus nettement sentie quand il s'agit du sexe mâle : différence entre le rembourrage offert par un certain nombre d'officines - opération externe de pure apparence - et la chirurgie qui consiste à introduire des tiges de diverses substances dans l'organe mâle afin de lui assurer une rigidité artificielle. Ca se pratique couramment chez les messieurs qui ont les moyens, enfin, qui ne les ont plus mais qui ont de quoi se payer l'opération. Là, postiche et prothèse, ce n'est pas la même chose.

Pourquoi disons-nous avec Lacan que le phallus est un semblant ? Nous le disons dans la mesure où nous désignons par ce terme une représentation, un emblème, dont nous étendons certes l'usage au-delà de l'image, mais sans néanmoins couper ses attenances. La référence concernant le phallus dans le discours analytique, nous la trouvons électivement dans l'ouvrage classique de Richard Pennight. C'était un honorable membre de la Chambre des Communes, appartenant au parti libéral, qui, en 1786, a produit un ouvrage demeuré classique dont j'ai là une réédition et qui s'intitule *Du culte de Priape et de ses rapports avec la théologie mystique des Anciens.* C'est un ouvrage illustré non par des planches d'anatomie, mais par des figures ithiphalliques. L'ithiphale, c'est le pénis érigé, qui est celui qui est en question dans cette affaire. Autant dire qu'il a un aspect proprement mythique puisque l'organe mâle passe le plus clair de son temps dans un état tout différent. C'est déjà en quoi le phallus se qualifie comme semblant. C'est à ce titre qu'il fait l'objet de quelque chose qui est de l'ordre, sinon de la religion, du moins du culte, de l'adoration.

Cet ouvrage classique bénéficie d'une préface de Sir William Hamilton, ambassadeur britannique dans la ville de Naples à la fin du XVIIIe siècle, et qui est resté dans l'histoire pour être le mari de la maîtresse de l'amiral

Nelson, la scandaleuse Lady Hamilton. Dans sa préface, il témoigne d'une cérémonie qui avait encore cours à cette époque dans la banlieue de Naples. Je n'ai pas eu la possibilité de vérifier si ça durait encore lorsque je me suis rendu dans la région. Ca se passait dans la ville d'Isernia. De façon humoristique, il raconte que le 27 septembre il y avait une fête où l'église du lieu mettait en vente des ex-voto représentant les parties mâles de la génération, la population étant invitée à acheter ces ex-voto phalliques comme contribution à l'église, et à les mettre ou à les jeter en un lieu. Cet acte assure un certain nombre de bénédictions, de prospérités en rapport avec cette représentation - saint Côme étant supposé être spécialement propice à ce que les choses soient en ordre pour ce qui est du fonctionnement optimum de l'organe. Là, nous avons l'exemple d'un cas limite où le culte de Priape et la religion font bon ménage, et où la divinité apparaît sous les espèces les plus concrètes.

Ce semblant est emprunté au corps de l'homme, et il est qualifié, de façon très précise par Lacan, d'un mot que j'ai mentionné la dernière fois et qui est le mot de *phanère*. C'est un mot qui appartient à la même série qu'épiphanie ou que phénomène. *Phaneros,* c'est ce qui est apparent. En biologie et en anatomie, phanère qualifie précisément les productions épidermiques qui sont apparentes. Il n'y a pas besoin de chirurgie pour mettre à nu ce dont il s'agit. Les cheveux ou les poils sont des phanères. Pour les volatiles, ce sont les plumes. Pour les poissons, les écailles. Les ongles et les dents sont des phanères.

Lacan inscrit donc dans la même série cette partie du corps de l'homme qui a donné naissance au signifiant du phallus - une partie qu'il décrit comme apparaissant plaquée sur le corps et dont le caractère érectile la fait paraître en quelque sorte amovible, comme si ça n'appartenait pas complètement au tout du corps, comme si ça venait en plus et que ça pouvait par là apparaître en moins. Il y a d'autres phanères qui distinguent les deux moitiés de l'espèce. Vous m'épargnerez de les énumérer.

C'est pourtant un phanère unique qui organise la fonction éminente qui structure le rapport entre les sexes, et ce en dépit des efforts pour libéraliser le phanère, pour le multiplier, pour contrer le monopole phallique. Ce phanère joue un rôle déterminant dans le classement des sexes qui se fait en termes d'avoir, de l'avoir ou pas. Ca va, dans ses conséquences, bien au-delà que le fait d'avoir une petite poitrine ou pas, ou voire de ne pas en avoir du tout. Ne pas en avoir du tout, ça peut se rencontrer dans l'espèce femelle, mais ça ne remet pas en question l'appartenance au sexe, même si ça peut nourrir l'industrie de la chirurgie esthétique.

Le corps lui-même, par rapport au sujet, est situé en termes d'avoir. C'est une donnée. Ca a trouvé son expression majeure en termes juridiques dans la loi de l'*habeas corpus* qui sanctionne ce rapport de propriété du sujet par rapport à son corps. Disons que c'est par cette médiation que s'inscrit l'attribut du corps, ce que ce corps lui-même a ou n'a pas.

Cette donnée n'est pas indifférente à la psychanalyse. On n'imagine pas le récit d'un cas clinique qui ferait l'impasse sur la précision de savoir s'il s'agit d'un homme ou d'une femme. L'ordre du sujet n'est pas si puissant qu'il aille jusqu'à annuler cette donnée. C'est au point qu'il peut paraître que l'opération analytique ait pour but de faire consentir le sujet au corps qu'il a, à son sexe tel que prescrit par la biologie. Cette donnée est donc de façon

éminente subjectivée. On peut dire que c'est par excellence la matière à subjectiver, et que, à cet égard, il y a de la marge. Ca ne se subjective pas toujours de la même façon.

On sait ce que Richard III a fait de sa bosse. Il n'a pas considéré qu'il devait se cacher dans un placard ou disparaître. Il a subjectivé sa bosse de façon à considérer qu'il pouvait tirer vengeance du reste de l'humanité. Il a pensé qu'il avait la bosse, qu'il pouvait en ce sens presque tout se permettre. Loin de se faire disparaître, il a trouvé là, du moins tel que nous le présente Shakespeare, une excellente motivation pour faire passer à la trappe un certain nombre de personnages de son entourage. C'est une bosse meurtrière, assassine. On peut aussi s'installer une bosse postiche pour faire croire que les autres n'ont rien à craindre de vous. C'est là le personnage du bossu qui a inspiré un feuilleton célèbre.

Le corps, donc, est par excellence matière à subjectivation, c'est-à-dire, comme je l'ai souligné la dernière fois, à significantisation. Ca veut dire que l'avoir corporel passe, se transforme, donne matière à une certaine modalité d'être, la plus évidente étant cette proposition qui a l'air la plus simple de toutes, et certainement plus simple que celle du cogito cartésien, à savoir: *je suis homme ou je suis femme*. C'est une modalité d'être qui se fonde, qui s'inspire du corps qu'on a.

Cette modalité d'être ne va pas au-delà de l'identification. C'est en tout cas à cela que l'a réduite Lacan. Il a réduit cette modalité d'être à une identification à la moitié homme et à la moitié femme de l'espèce. Ca veut dire qu'il l'a réduite à une affaire de moi, à une affaire imaginaire. Ca ne veut pas dire qu'elle n'a pas lieu d'être - comment le méconnaître? - mais qu'elle ne termine pas la question. Elle ne termine pas la question comme le moindre exercice de la psychanalyse suffit à le démontrer, à savoir qu'en dépit de l'avoir corporel, il peut subsister pour le sujet une incertitude quant à son sexe, une incertitude que l'on peut qualifier de proprement délirante, mais qui ne s'en impose pas moins au moindre contact de l'hystérie, à sa moindre émergence. L'hystérie est là pour témoigner que la conversion de l'avoir en être fait question quant au sexe, et que c'est à proprement parler le coeur de la névrose.

Sans doute, est-ce seulement dans l'expérience analytique que l'on peut voir un baraqué, musclé, barbu, venir confesser qu'il n'est pas sûr d'être un homme, et poser la question de confiance : *Dites-moi, Monsieur...* apparemment, il est sûr du sexe de son analyste... *Dites-moi, Monsieur, si je suis un homme ou une femme.* Baraqué, musclé, barbu, père de famille ! Néanmoins, à le croire - et la psychanalyse est faite de ça : de croire -, il n'a pas pour autant de certitude subjective de son sexe. C'est d'ailleurs aussi sans doute pour cela qu'il est musclé et barbu. Il lui faut multiplier les phanères masculins, les phanères qui ont la signification du masculin.

Inutile de mettre l'accent sur cette incertitude quant au sexe lorsqu'elle affecte une femme où la multiplication des phanères est non moins évidente - multiplication évidente des phanères comme s'il n'y en avait jamais assez pour attester le sexe. Les phanères artificiels sont ici, par exemple, la vêture, qui depuis toujours se différencie pour les sexes: ne pas s'habiller pareil. C'est seulement dans notre temps qu'on a vu émerger l'unisexe dans le vêtement, et sans doute est-ce contemporain de la psychanalyse.

On s'est habitué à ce que la question de la vérité ait une incidence sur

l'identité sexuelle. La question de la vérité a en effet là une incidence dans la mesure où défaille l'avoir corporel, et où on se pose la question de savoir ce que c'est que le vrai homme ou la vraie femme. C'est déjà dire qu'on ne se satisfait pas du corps pour en trancher, que le fait de l'avoir ou pas ne suffit pas, qu'au-delà de la virilité se cherche une *vérilité*, une virilité qui serait vraie, et qui, dès lors qu'on en pose la question, se dérobe. Elle se dérobe parce que se poser la question de la vérité, la question de la vérité féminine, c'est déjà s'introduire au semblant.

C'est pourquoi les sagesses sont toujours de l'homme. Les sagesses conduisent, invitent le sujet à se suffire à lui-même. En ce sens, ce sont toujours des morales de célibataires, qui voudraient apprendre à se passer des autres. Elles portent toutes ce stigmate stoïcien. Se passer des autres, c'est-à-dire se passer de l'Autre avec un grand A, pour être l'Un tout seul, hors l'Autre, et chercher une mesure, une mesure éventuellement en rapport avec la nature. Ce que le sage admet à l'occasion comme Autre, c'est la nature.

Qu'est-ce que c'est que la nature, à cet égard ? C'est un Autre qui ne serait pas le lieu de la vérité. D'ailleurs, tous les éloges de la nature sont autant de crachats dirigés sur le lieu de la vérité. En effet, la référence au lieu de la vérité a un effet de dénaturation sur le sexe. L'altérité du sexe ne se fonde jamais suffisamment en réalité, en nature, et c'est ce qui conduit l'espèce à devoir se fonder en vérité, c'est-à-dire au regard de l'Autre comme lieu de la vérité. Il faut en voir la conséquence. Se fonder en vérité, dès lors que la vérité ne se conçoit que par référence à l'Autre, ça veut dire se fonder dans le semblant. C'est en quoi la seule présence de l'Autre libère une dimension de mascarade dans le rôle sexuel, c'est-à-dire que le sexuel devient rôle.

Le sage ne reste tel que dans la mesure où il doit s'imaginer tout seul, c'est-à-dire sans Autre : faire comme si l'Autre n'existait pas. Pourquoi le sage, le sage majeur, ne peut-il enseigner que par son exemple? Parce que c'est encore trop que d'avoir un élève. C'est par là que Sénèque se dément et que Diogène va au-delà. Lui, en effet, il prend position au-delà de toute dimension de mascarade, c'est-à-dire qu'il fait tout comme si l'Autre n'était pas là. Il fait ses besoins comme si l'Autre n'était pas là. On n'a jamais su s'il avait séduit quelqu'un ou quelqu'une comme ça. On ne sait pas si Diogène avait des groupies. Peut-être que quand même, là, il avait réussi à les écarter, à ce qu'on ne cherche pas chez lui la faille de la mascarade. Dans mascarade, il y a masque. Le truc du masque, c'est de faire croire qu'il y a quelque chose derrière. Mais le masque éminent, c'est celui qui masque le rien. C'est le masque de rien.

Le mot de postiche, on le trouve dans les *Ecrits*, page 825. J'y avais déjà fait allusion en y voyant une confession que Lacan faisait. Parlant de la femme, il dit que c'est l'absence du pénis qui la fait phallus : *"Evoquez cette absence d'une façon plus précise en lui faisant porter un mignon postiche sous un travesti de bal, et vous, ou plutôt elle, nous en direz des nouvelles. L'effet est garanti à 100 %, nous l'entendons auprès d'hommes sans ambages."*

Tout vaut d'être noté ici. D'abord que ce n'est pas à son initiative que la femme lacanienne porte ce postiche. C'est l'adresse de ce discours qui le lui fait porter, et, apparemment, la femme lacanienne y consent. Elle consent à porter, à la demande d'un homme, un postiche. L'effet sur l'homme sans

ambages, si l'on comprend bien, c'est d'être par là en mesure de susciter son désir.

Comprenons bien, ensuite, ce qu'est l'homme sans ambages. L'homme sans ambages, c'est celui qui n'a pas peur de la castration. C'est celui qui est assez dépris du phallus de la mère pour n'avoir pas peur du fait que la femme n'a pas. Ca veut dire que ce postiche-là n'est pas fait pour faire croire qu'elle a. Le postiche lacanien est tout le contraire du fétiche. Ce que Lacan appelle l'homme sans ambages, ce n'est pas un fétichiste, mais, au contraire, celui dont le désir est suscité par le postiche qui s'avoue masque de rien, par le postiche qui dit: *je suis postiche.* C'est là-dessus que joue Magritte avec sa pipe, avec son *"ceci n'est pas une pipe"*.

Le postiche lacanien, c'est celui qui dit : *ceci n'est pas un pénis.* Le postiche lacanien incarne le phallus comme index du manque, c'est-à-dire le seul phallus qui vaille, celui qui déclare : *je suis un semblant.* C'est pourquoi la femme lacanienne, complaisante à ce jeu, n'est pas ce que j'ai appelé la femme à postiche, parce que celle-là, la FAP, elle voudrait qu'on y croit. La femme à postiche, c'est celle qui cherche la solution à la sexuation féminine du côté de l'avoir. C'est la femme qui a peur de la castration, et d'abord de la sienne propre.

Où faut-il classer cette femme qui raconte ce rêve ? C'est un rêve qui demeure répétitif après cinq ans d'analyse avec quelqu'un d'autre, un rêve qu'elle fait à intervalles réguliers depuis sa puberté, et où figure sa mère. Avec des détails divers, ça se ramène à ça : elle cache un homme. Elle le cache dans une chambre, elle le cache dans un placard, elle le cache dans sa poche. Elle cache un homme.

Ce qui compte d'abord, c'est qu'elle le cache. Elle ne le montre pas, elle ne l'affiche pas, elle n'en fait pas un phanère. Elle sait qu'elle ne doit pas, qu'elle est coupable. Sa mère est là pour incarner ce qu'on appelle le surmoi. Elle est en faute, et elle met donc là-dessus un voile. Elle voile un homme. Ca fait que, au moins dans son rêve, elle sait qu'elle n'en est pas un.

Ca se cache parce qu'il ne faut pas que ça se sache. C'est d'emblée constitué comme un secret. Ce n'est pas simplement qu'elle a un homme, c'est qu'elle a un secret. Le secret, c'est qu'elle en a un. C'est comme si l'on voyait là se recouvrir avoir un homme et avoir un secret. C'est la valeur proprement phallique du secret. On calomnie les femmes depuis toujours parce qu'elles seraient trompeuses, sans saisir précisément que le secret comme tel a la signification du phallus. C'est d'autant plus clair que ce rêve lui reste énigmatique, puisque, quand elle a commencé à avoir ce rêve, sa mère ne lui interdisait rien. Elle ne lui interdisait rien quant aux rapports avec les hommes. C'est en quelque sorte gratuitement qu'elle en faisait un secret, pour en avoir un. D'où le soupçon qu'elle peut avoir, et qui est que ce dont elle jouit, c'est du secret lui-même.

Maintenant, elle a un mari. Elle ne cache pas ce mari à sa mère, mais c'est à ce mari qu'elle cache d'autres hommes, d'autres hommes qu'elle séduit d'une manière qui lui apparaît à elle-même compulsive. Ce mari est l'héritier de sa mère, au moins par là qu'elle a besoin, à l'égard de lui, d'avoir toujours un secret. C'est ainsi qu'elle s'applique à conserver chez elle, dans la demeure conjugale, les photos de ses amants, des photos qui, à aucun prix, ne devraient être découvertes. Elle conserve donc ces semblances, et c'est là qu'elle s'aperçoit qu'elle les cache mal. Elle cache ses mâles très mal,

c'est-à-dire qu'elle sait que ça risque d'être découvert. Comme elle n'est point sotte, elle ne les enferme pas sous clefs, elle les laisse à portée de la main de son mari. Et c'est ainsi qu'elle jouit, qu'elle jouit toujours d'en avoir un, au moins un, d'en avoir un sans que ça se sache, et aussi d'en avoir un et que ça pourrait se savoir. C'est toujours sur le point, sur le bord de se savoir.

Quand elle n'a pas d'amant, ça la déprime, et, du coup, elle se refuse à son mari. C'est pourquoi, puisqu'elle lui veut du bien, elle chasse. Elle chasse, et quand elle en ferre un, elle est gaie comme un pinson, et son mari est heureux. Là, apparaît la fonction de l'homme caché, l'homme caché qui fait son secret. Sans doute s'agit-il toujours, à travers le mari, de tromper l'Autre maternel, c'est-à-dire de tromper l'Autre, l'Autre qui croit l'avoir, alors que c'est elle sans qu'on le sache. Mais c'est aussi bien démontrer que l'Autre ne l'a pas toute, qu'il y a au moins une part d'elle qui est secrète, une part qui n'est pas pour l'Autre mais pour l'Autre de l'Autre. Par là, dans ce secret, c'est elle-même qu'elle soustrait à l'Autre. C'est par là qu'elle est elle-même cet homme caché qu'on pourrait encore un peu plus dévoiler.

Cette femme, c'est une séductrice. Vraisemblablement change-t-elle d'analyste pour séduire le suivant, le premier s'étant par trop soustrait au champ du désir. C'est une séductrice, c'est-à-dire un sujet qui cherche à obtenir que l'Autre cède ce que nous appelons son *agalma* et qui fait son secret à lui. Quel *agalma* ? Quel est cet *agalma* que le sujet séducteur veut que l'Autre lui cède? Ce n'est pas ce qu'il a. La sagesse des nations a bien tort de formuler que la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a. Il s'agit qu'il donne, non pas ce qu'il a, mais ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire son désir, c'est-à-dire son manque-à-être. C'est bien ce que l'analyste ne doit pas céder, sauf à faire croire qu'il n'en a pas, et sans doute quitte-t-elle l'analyste quand elle soupçonne qu'il n'en a pas. Elle entend obtenir que l'Autre confesse, avoue son manque-à-être, c'est-à-dire sa propre division de sujet.

Par là, cette séduction, c'est aussi bien une question : comment être la cause du désir de l'Autre ? Comment, avec son manque-à-être, produire un manque à avoir dans l'Autre ? Pour s'en protéger, on peut dire que l'homme a inventé Dieu. Il a même inventé d'aimer Dieu, Dieu le Tout-Puissant, Dieu qui serait le meilleur, et même ce dont on peut penser que rien ne soit meilleur, c'est-à-dire le meilleur comme superlatif absolu, au-delà de toute comparaison. Ca suppose qu'on croit sans comprendre. C'est ce que saint Augustin disait en empruntant à Isaïe: *"Intelligere vis crede - Tu veux comprendre, alors croit."* Dans la psychanalyse, il n'est pas sûr que l'on soit allé au-delà de cette injonction: si tu veux comprendre, d'abord il faut croire.

Sans doute, avec Dieu, l'homme a-t-il inventé un sujet pour lequel il pourrait ne pas y avoir de cause du désir. C'est en tout cas ce que toute une théologie a développé : la notion d'un sujet pour qui il n'y aurait pas de cause du désir, un sujet par exemple imperméable à ce que les païens pratiquaient, à savoir des sacrifices. Le sacrifice est précisément - Lacan le signale à la fin du *Séminaire XI* - l'effort fait pour produire une cause du désir de Dieu, pour l'attirer, pour le fasciner à cette place. Si donc Lacan s'avoue partisan de saint Augustin, c'est précisément parce que saint Augustin dément que Dieu puisse être cause de soi.

Sans doute y a-t-il Spinoza qui affirme, et qui à sa façon démontre, que

Dieu est cause de soi - ce qui annule chez l'homme toute velléité et toute utopie de se faire cause de son désir. Seulement, ce Dieu de Spinoza, ce Dieu qui n'est pas sujet, ce Dieu qui ne veut rien, ce Dieu qui ne désire rien, ce n'est pas Dieu. Ce Dieu qui ne veut rien savoir, ce Dieu qui ne veut rien, ce Dieu qui n'est pas un sujet, ce n'est pas non plus le Tout. Ce Dieu, dit Lacan, *"est Autre Chose"*.

Lacan laisse en suspens ce que c'est - voyez la page 865 des *Ecrits* -, mais disons-le à sa place. Ce Dieu, c'est jouissance. Ce Dieu cause de soi de Spinoza, c'est jouissance, comme il se voit à ce que la béatitude soit promise au sujet qui sait dans son rapport à lui s'abolir. Ainsi, ce qui se dessine, c'est que par rapport à Dieu le Père qui interdit la jouissance, se profile la figure du Dieu la jouissance, ce nom toujours effacé pour nous par le nom qui est un blasphème et qui est Dieu le Père. Voyons si nous savons rendre à Dieu ce qui est peut-être son nom propre de Dieu la jouissance.

A la semaine prochaine, avant l'interruption des vacances.

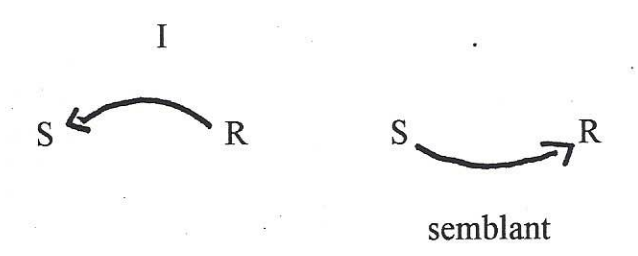
DE LA NATURE DES SEMBLANTS **XIII**

Jacques-Alain Miller
Cours du 26 février 1992

Ce que j'ai formulé la dernière fois a eu quelques effets d'insurrection. C'est pour moi une invitation à laisser la parole, ce qui n'est pas courant dans ce cours où je monologue. Je pense, pour clore ce semestre, réserver un temps à ceux qui voudront exprimer leurs objections à l'égard de ce que j'ai pu élucubrer. J'invite donc ceux qui sont ici à concocter leurs questions ou leurs interventions pour la fin de ce cours.

Je me suis référé plusieurs fois au schéma proposé par Lacan dans *Encore,* un schéma qui fait une place au semblant entre le symbolique et le réel, et où le semblant est situé sur la voie qui conduit du symbolique au réel. Ce schéma est simplifiable. Il est centré sur le rapport du symbolique et du réel, et nous prenons pour base cette relation.

Si on se repère sur ce schéma, il y a deux voies, et deux seulement, selon lesquelles le symbolique et le réel entrent en relation : une voie orientée selon le vecteur qui conduit du réel au symbolique et où c'est l'imaginaire qui fait médiation, et une autre voie orientée dans le sens opposé et qui conduit du symbolique au réel par la médiation du semblant :



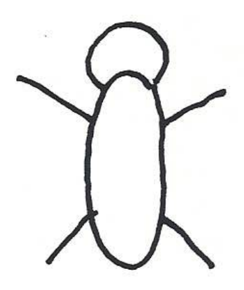
Cette simplification a le mérite de faire voir ce qu'il y a de commun entre l'imaginaire et le semblant, à savoir que l'un et l'autre sont entre le symbolique et le réel. Elle a aussi bien le mérite de nous inviter à penser la différence de l'imaginaire et du semblant. Ce n'est pas le même ordre d'image dont il s'agit dans les deux cas. Si image il y a concernant le semblant, c'est une image qui prend son départ du symbolique, et c'est là une invitation à distinguer ce qui est proprement la place du semblant.

La place du semblant est premièrement occupée par du signifiant. C'est ce qu'implique le fait d'impliquer la catégorie du semblant sur la voie du symbolique au réel. Le paradoxe du semblant, c'est très simplement que le semblant, tel que nous l'utilisons, c'est du signifiant. Le semblant désigne un

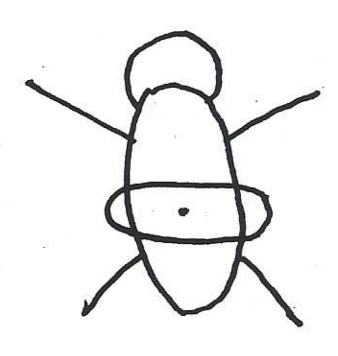
signifiant qui n'est pas entre autres. C'est un choix, une sélection opérée dans l'ordre du symbolique - une sélection nécessaire qui met en valeur et qui constitue le privilège d'*un* signifiant. Que ce signifiant soit premier ou ultime, il est, dans tous les cas, auto. C'est un signifiant qui semble se signifier lui-même, de telle sorte qu'il peut paraître n'y avoir rien au-delà ni en-deçà. C'est celui qui peut apparaître comme fondateur ou comme réponse dernière. Par là-même, il peut paraître être la chose même.

Tout ceci montre en quoi le semblant est le point de capiton. En créant la catégorie du semblant, Lacan a à la fois repris ce qu'il avait amené comme le point de capiton, et donné sur ce point une autre perspective. C'est un progrès que l'on peut voir apparaître dans le cours du développement quand on observe la croissance intellectuelle de l'enfant, c'est-à-dire la suite qu'il donne aux conséquences du signifiant.

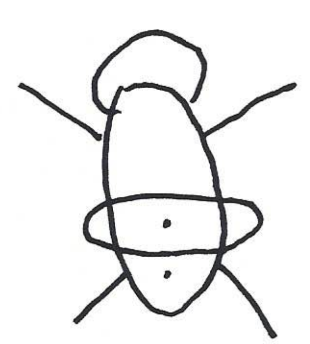
J'ai eu l'occasion d'en avoir eu un aperçu cette semaine, chez un enfant qui n'a pas besoin d'une psychanalyse. Ses parents - et ils ont raison - ne pensent pas le conduire à l'analyse. Cet enfant a trouvé à styliser l'être humain dans ses dessins. Il lui donne une forme qui est à peu près celle-ci:



Cette forme d'un ovale très allongé lui paraît suffisante pour représenter l'être humain, à condition de la surmonter d'un rond représentant le chef, et d'y ajouter une sorte de représentation des membres. Jusqu'à la semaine dernière, il se contentait de représenter le ventre, l'abdomen, d'une forme croisant la première en travers, et fixée à celle-ci par un petit point noir baptisé par lui le nombril :



La semaine où je l'ai rencontré, il m'a fait le cadeau de ce dessin, mais complémenté d'un second point intérieur, et dont il a énoncé tout de suite que c'était le zizi :



Il a nommé par là sa représentation de ce qui lui apparaît nécessaire comme point de capiton, cela en représentant de façon équivalente le nombril - un certain creux du corps - et la protubérance non moins essentielle de ce zizi que le nom même de Zazie n'est pas sans évoquer.

C'est un petit garçon normal de cinq ans et demi qui peut vous illustrer ici ce qu'il faut comme point de capiton pour faire tenir un monde humain. C'est qu'il y a la nécessité d'un épinglage. On ne peut pas se soutenir dans le monde sans qu'il y ait quelque part une épingle entre le signifiant et le signifié. C'est ce que Lacan nous illustre dans son Graphe du désir qui est un épinglage - faisons bien attention à ça - entre le signifiant et le signifié, c'est-à-dire entre le symbolique et l'imaginaire.

A partir de ce point de départ, ce qui reste en dehors et qui est problématique, c'est ce qu'on ne peut situer que comme la référence, c'est-à-dire l'objet, la chose. La question qui n'est pas réglée par l'épinglage du signifiant et du signifié, c'est celle de savoir à quelles conditions les mots peuvent-ils dire les choses, s'y référer, y renvoyer. Du fait que l'imaginaire et le symbolique sont susceptibles d'aller ensemble, sont capables d'être cohérents, on fait comme si les choses allaient suivre cet ordre. Elles semblent s'y prêter. Il paraît qu'il suffit que l'imaginaire et le symbolique soient cohérents pour que le réel suive leur mouvement, de telle sorte que le signifiant maître, qui est le signifiant semblant, non seulement perfore l'imaginaire, mais semble perforer le réel lui-même, et qu'il ne reste qu'à le présenter.

Le petit garçon en question, une fois qu'il a situé à sa place le second point noir, n'omet pas, sous un prétexte ou un autre, de dévoiler aux visiteurs l'organe lui-même. Il trouve une bonne raison pour baisser ses culottes et pour offrir aux regards la chose même - pratique d'exhibitionnisme infantile qui apparaît comme une démonstration de son identité. A cet égard, le phallus se présente ici comme une apparition, même si c'est sous les espèces réductrices de sa fonction - fonction qui se trouvera exaltée quand c'est dans le cadre du discours des Mystères qu'il sera cette fois-ci dévoilé sous sa forme érigée.

Au fond, il y a une épiphanie du semblant lorsque le Mystère dévoile le

semblant du signifiant maître. On présente une forme qui constitue comme une réduction du réel au semblant. C'est peut-être ce que comportait de soi-même l'accent mis sur le langage et la parole. Cet accent est une exaltation du semblant en tant que le semblant est un signifiant existant. C'est dans cette voie que Lacan peut définir le semblant par excellence, c'est-à-dire comme étant le nom comme existant. Le semblant par excellence, c'est le symbolique se faisant prendre pour le réel par l'effet de l'épinglage qu'il réalise de l'imaginaire. Fort de l'ordonnance qu'il produit de l'imaginaire, de la reprise qu'il en accomplit, le symbolique se fait prendre pour le réel.

C'est en quoi le père apparaît comme incarnant par excellence le semblant - ce père qui n'existe que par son nom. Le père est un effet douteux dans la nature. Le père, c'est le symbolique qui l'atteste. Le père, c'est un signifiant en tant qu'existant. Quant au phallus, s'il est aussi un semblant, c'est pour autant qu'il atteste le père. Il est en quelque sorte la pièce à l'appui du semblant du père. C'est en quoi être le phallus est à mettre au registre de la perversion.

Il y a encore un troisième semblant qui complète cette série. Il est plus fragile que les deux autres, plus récent. Ce semblant, ce troisième point de capiton, c'est l'objet *a*, qui n'est évidemment rien de plus qu'un nom, un nom inventé par Lacan pour désigner la jouissance, ou, plus précisément, pour désigner de la jouissance ce qui resterait hors de la prise du Graphe du désir, c'est-à-dire hors de l'épinglage du signifiant et du signifié.

Dans cette perspective, ces noms - le père, le phallus, l'objet *a* - n'apparaissent que comme autant de noms de la jouissance. C'est une perspective qui à la fois s'appuie sur Hegel et en diffère, qui s'appuie sur la conception de la métaphore paternelle. La métaphore paternelle nous propose le Nom-du-Père comme venant à la place du désir de la mère, désir désigné par les allers et retours de celle-ci, par l'apparition et la disparition de son signifiant. Le Nom-du-Père apparaît alors comme le nom de ce qui concerne la mère au niveau de sa jouissance. Il apparaît comme pseudonyme de la mère en tant qu'elle désigne la jouissance comme Autre, comme différente. Le Nom-du-Père serait le pseudonyme en tant que Un de ce qui serait vraiment l'Autre.

Pourquoi Lacan a-t-il choisi le nom de déesse blanche ? La déesse blanche, c'est un nom aussi, un nom pour désigner ce qui n'est tout de même qu'un semblant, à savoir l'objet des cultes qui précèderaient celui du père et que le culte du père aurait précisément refoulé. Le Nom-du-Père serait un nom de substitution pour à la fois désigner et résorber la jouissance innommable, pour faire croire qu'elle est, quelle qu'elle soit, quelle que soit sa nature insondable, confisquée par le père, qu'elle semble être ainsi de l'ordre d'un avoir pour le sujet que le père s'approprierait, aurait en caisse, de telle sorte qu'on pourrait s'adresser à lui pour qu'il vous la rende, s'adresser à lui pour lui reprocher de la confisquer.

Ce qui, à cet égard, soutiendrait le père comme semblant, c'est ce confort qu'il donne au sujet de pouvoir s'imaginer que le père a fait son affaire avec la jouissance et qu'on pourrait donc légitimement se plaindre. Y aurait-il seulement des plaintes dans l'espèce humaine - se plaindre est bien un des traits les plus constants de cette espèce - s'il n'y avait le semblant du Nom-du-Père, c'est-à-dire l'imagination que cette jouissance est quelque part indûment accumulée ? Si on le pense, on ne manque pas de preuves à

l'appui, puisque la société est elle-même organisée pour donner consistance au semblant du père.

Le phallus, lui, est un autre nom de la jouissance. Il s'avoue comme signifiant de la jouissance. Ce que Freud y a ajouté, c'est qu'il signifie la jouissance comme castrée, qu'il donne sa signification à la perte de la jouissance pour le sujet. En cela, il est corrélatif du père.

L'objet *a* est encore un troisième nom de la jouissance. Il la désigne cette fois comme reste de la castration. L'objet *a*, c'est le signifiant de la jouissance en tant que reste de la castration, et c'est pourquoi il est corrélatif du phallus. Il est à proprement parler insituable sinon par référence au phallus.

C'est là ce qui est commenté sous la forme d'innombrables mythes qui se réduisent tous à dire de quelle façon la jouissance a été perdue pour le sujet. On peut dire que le moindre récit qui se construit dans une analyse en répercute quelque chose. A quel moment avons-nous le sentiment que ça y est pour le sujet, sinon quand il arrive à cerner à quel moment, de quelle façon, il perçoit que pour lui la jouissance a été perdue et qu'alors il a fallu inventer telle ou telle solution pour faire avec ce qui lui en restait - la solution la plus sommaire étant celle d'essayer de la récupérer par le moyen d'une drogue ou d'une autre, de l'alcool ou de produits qui paraissent plus élaborés.

A cet égard, on ne peut pas placer l'OEdipe plus haut que comme un mythe de la perte de la jouissance, que comme une articulation entre le symbolique et l'imaginaire qui est celle de rendre compte des rapports du sujet avec le réel. C'est ce dont Lacan essayait de rendre compte en essayant de faire la différence entre OEdipe et castration, c'est-à-dire en classant l'OEdipe comme un mythe, et le complexe de castration comme autre chose qu'un mythe, comme si l'histoire qui met en scène le phallus réussissait à dire le réel dont il s'agit, à savoir qu'il y a eu jouissance et qu'il y a eu perte de jouissance. Loin que la loi apparaisse comme le nec le plus ultra de l'expérience analytique - et Lacan avait lui-même fait beaucoup pour ça -, la loi, la loi oedipienne, apparaît elle-même comme un semblant. C'est ainsi qu'à la Faculté de Droit, Lacan commence son Séminaire *Encore*, c'est-à-dire en rapportant le droit au semblant du signifiant maître. A cet égard, tous les Noms-du-Père sont autant de mythes de la perte de jouissance.

La métapsychologie freudienne répercute l'OEdipe en expliquant comment la libido a été évacuée du corps, et comment il y a une part qui a résisté à l'opération du Nom-du-Père, une part qui ne peut pas nous apparaître autrement que comme particulière par rapport à ce qu'a d'universel l'opération du Nom-du-Père. Le Nom-du-Père apparaît comme la couverture de l'objet *a*, sauf que cet objet *a* lui-même, qui semble donner le vrai nom de la jouissance, n'est lui-même rien de plus qu'une perspective qu'on prend sur cette jouissance à partir du symbolique, à partir de l'opération du symbolique sur la jouissance.

Que devient la psychanalyse si on la purge de la fonction du père ? Le seul fait qu'on mette l'objet *a* dans la position du signifiant maître, qu'on mette le reste de jouissance obtenu de l'opération du Nom-du-Père à la place du Nom-du-Père, n'assure pas qu'on sorte du règne du père. Ca ouvre au contraire au-delà, à la question d'élaborer une autre logique, une logique qui soit, pour employer le terme encore mythique de Freud, une logique des

pulsions.

La pulsion, c'est un des noms freudiens de la jouissance, et c'est un nom qui ignore le père, même s'il est, comme le père, un mythe. La pulsion, à la différence du père, ne connaît pas la perte. C'est pourquoi la pulsion est comme un nom plus juste de la jouissance comme réelle, un nom plus juste que l'objet *a*. L'objet *a* de Lacan nomme la jouissance mais via la perte, via la castration, alors que la pulsion, telle que Freud l'invente, semble ignorer la perte. La perte n'a pas de prise sur la pulsion.

La pulsion sans doute se déplace. Sans doute suit-elle un circuit, mais, quelles que soient les migrations de la libido, elle reste entière. La libido se déplace. Toute une part de la littérature analytique est faite pour la suivre à la trace. Alors qu'on pourrait penser qu'elle disparaît, on montre au contraire qu'elle est plus que jamais agissante. On pourrait s'imaginer que dans les productions les plus élevées de l'esprit, la pulsion serait refoulée, laissée de côté, voire perdue. Mais ce que Freud a amené avec la notion de sublimation, c'est que la pulsion y reste tout autant présente, frappée d'aucune négation opérante.

A cet égard, la pulsion conserve une positivité que les déplacements de la libido n'affectent pas. Il y a une constante pulsionnelle qui ignore les avatars et l'efficace du manque. C'est ce qui motive Lacan a formuler cette vérité si contraire à ce que présente l'expérience, si contraire au style de la plainte, et qui est que le sujet est toujours heureux. Au fond, c'est une proposition qui va encore plus loin que l'inexistence du rapport sexuel. C'est une proposition qui interroge en son coeur l'opération analytique. C'est une proposition qui dit que le père, ou la société, quel que soit son efficace, ne réussit jamais, jamais vraiment, à annuler la jouissance. On peut bien inventer le meurtre du père, on peut bien incessamment se libérer, on peut même inventer que le sujet meurt, mais la jouissance, elle, comporte en elle-même quelque chose d'immortel. C'est peut-être cette positivité qui a donné naissance à cette croyance de l'immortalité de l'âme. On peut bien enterrer la jouissance, elle n'en ressurgit pas moins ailleurs, et entre les lignes. C'est pourquoi il m'est arrivé d'opposer, à la métaphore du père, la métonymie de la jouissance. La métaphore du père, c'est-à-dire du semblant par excellence, a pour effet de faire la jouissance impossible, alors que, côté métonymie, la jouissance est réelle.

Si l'opération analytique dans ce contexte a un sens, ce serait de faire que cette jouissance réelle soit pour le sujet permise, c'est-à-dire que le sujet accepte, consente à être heureux. C'est très compliqué que le sujet consente à être heureux. C'est qu'il met tous ses efforts à s'imaginer ne pas l'être. C'est qu'il tient à son manque-à-être comme a son bien le plus cher. C'est son manque-à-être qui est son avoir le plus choyé. C'est pourquoi il n'y a pas de théorie de la fin de l'analyse qui puisse éviter de formuler d'une façon ou d'une autre ce renoncement au manque-à-être. Ca suppose en quelque sorte une nouvelle alliance du sujet et de la pulsion.

Lacan a inventé un procédé qu'il a appelé la passe et qui est censé offrir à un sujet l'occasion de raconter comment il a consenti à la pulsion. Eh bien, c'est de cet accord qu'il s'agit, et pas simplement de raconter les identifications dont il s'est débarrassé, ni même pas seulement comment ses symptômes se sont dénoués. Il s'agit, au-delà, de la forme de bonheur à laquelle il est parvenu. C'est là que s'enracine cette allure de naïveté que

comporte la fin de l'analyse. C'est la naïveté de l'heureux, qui peut très bien paraître aux autres dérisoire.

Evidemment, la passe ne fait pas en elle-même l'impasse sur le Nom-du-Père. Tout l'indique puisqu'il s'agit encore de faire avaliser ce résultat par ce qui demeure, par quelque biais qu'on le prenne, une autorité. Par là, la question se pose toujours de savoir ce qui n'a pas encore assez satisfait le sujet pour qu'il se passe de l'autorité même qui avaliserait son bonheur. Peut-être faut-il croire qu'il faut encore, pour que ce soit complet, que le père consente à ce bonheur du sujet, que le père lui-même avoue que désormais le sujet puisse se passer de lui. Il faut encore triompher, dans la passe, du semblant du père. Il faut que ce semblant consente à se dissoudre. C'est ce qui serait le motif de cette résistance du jury de la passe à ce qu'on appelle nommer. Toute nomination de ce qu'on appelle AE, et dont on pourrait penser qu'elle institue le jury lui-même, est plus secrètement une destitution du jury.

Le sujet pense à la passe quand il a son compte de la psychanalyse. Que le sujet en analyse puisse venir à avoir le sentiment de la fin de l'analyse, c'est un fait qui est en lui-même problématique. Il peut l'avoir prématurément, mais, même quand il l'a prématurément, la question se pose de savoir ce qui chez lui a fait naître le sentiment qu'il a tiré de l'opération tout ce qu'il pouvait en retirer. Qu'est-ce qui fait que le semblant du sujet supposé savoir semble lui avoir délivré la chose même ?

Il faut tout de même qu'il accepte cette rallonge que Lacan lui propose, une rallonge de l'adresse, c'est-à-dire qu'ayant son compte, il faille tout de même qu'il vienne s'en assurer. De fait, une fois qu'il a entendu le prix de la chose de la bouche du jury, les conséquences lui appartiennent. D'entendre un non de la bouche du jury ne le précipite d'ailleurs pas forcément à poursuivre son analyse. Par contre, entendre un oui de ce jury peut fort bien l'inciter à reprendre l'analyse, ce qui est dire que ce signifiant de la réponse a eu lui aussi des effets imprévisibles.

Dans le cours de l'analyse, il y a des transformations dont l'orientation est donnée par la pulsion. Sans doute se présentent-elles apparemment sous les espèces des identifications. Elles se présentent sous les espèces du rapport du sujet avec les semblants, comme un parcours de désenchantements, de vérités successives qui s'annulent successivement. Mais ce parcours qui se repère par rapport aux semblants, il doit, de place en place, être évalué comme le rapport du sujet au réel. Ce qui, en définitive, devrait être jugé, c'est ce rapport du sujet au réel, c'est-à-dire l'entente que le sujet a établie avec la pulsion.

C'est un fait d'expérience que la névrose obsessionnelle a avec la pulsion un rapport qui déjoue volontiers ce que j'appelais avec Lacan le bonheur, et ceci en ce qu'elle est le nom qu'on a donné à une pathologie où la jouissance arrive à déjouer la défense, où tout ce qui apparaît de l'ordre du semblant du père se trouve mêlé à la jouissance. Ça fait que le sujet peut se satisfaire d'apercevoir et de rendre compte de rien d'autre que de la jouissance de son symptôme. C'est là une fin d'analyse - elle est fin parce que le sujet interrompt - dont on peut dire qu'elle surprend parce qu'elle n'apparaît pas distincte de la pathologie elle-même. Il apparaît que le sujet en vient à consentir à rien d'autre qu'à sa névrose et à prendre sa névrose elle-même comme sa propre guérison. C'est ce que Freud notait dans *Inhibition,*

symptôme, angoisse, en parlant de cette prolongation de la maladie qui vaut comme une guérison. C'est ainsi qu'il n'est pas peu fréquent de voir le névrosé obsessionnel considérer le ravalement de sa vie amoureuse comme le nec le plus ultra du résultat de son analyse.

C'est évidemment autre chose que Lacan visait en parlant de la traversée du fantasme. En parlant de traversée du fantasme, il s'agissait explicitement d'une nouvelle alliance avec la nécessité de la pulsion qui donnerait au sujet accès à la contingence, c'est-à-dire aussi à l'amour. Ce qui est frappant de la dessiccation analytique de la névrose obsessionnelle, c'est le désert de l'amour qui apparaît là comme l'horizon indépassable du sujet. La traversée du fantasme, si on traduit ce terme lacanien en termes freudiens, désigne un assouplissement, une ouverture de la condition d'amour qui régit les choix d'objets du sujet.

J'ai évoqué la possibilité qu'à cet égard la différence sexuelle joue son rôle, et que le poids spécifique du fantasme dans la sexualisation masculine soit plus difficilement prêt à céder à une traversée que s'agissant du sujet féminin. Ca fait que la question qui se pose est celle de savoir s'il faut considérer de façon réaliste, si je puis dire, la traversée du fantasme comme le seul indice valable, reconnaissable, admissible de la fin de l'analyse, ou si l'alliance avec la pulsion, où le fantasme n'est qu'un moyen, ne constitue pas aussi bien un mode admissible, validable de la fin de l'analyse.

Bon, eh bien, je crois que j'ai laissé cinq minutes pour faire place à une ou deux questions ou interventions ou objections. Allez, du courage ! Alors, Razavet, là, au lieu de bailler aux corneilles, vous ne voulez pas ? Ca vous embête ? Je ne veux pas vous embêter, mais vous pourriez donner une indication que je pourrais poursuivre. Non ?... Je vais alors considérer qu'on s'arrête là. Oui... Pierre-Gilles Gueguen...

Pierre-Gilles Gueguen : - *C'est à propos du symptôme en fin d'analyse. Je me demandais comment cette question-là du symptôme pouvait trouver sa place par rapport à cette réconciliation avec la pulsion que vous évoquez. C'est une difficulté pour moi de comprendre comment quelque chose peut faire symptôme, position symptomale en fin d'analyse, et cependant trouver à s'organiser dans cette sorte de réconciliation.*

Qu'est-ce que c'est qu'un symptôme ? Pourquoi est-ce qu'on dit que ce symptôme est vraiment constitué du point de vue analytique à partir du moment où le sujet l'énonce, et pourquoi admet-on même que le premier résultat de l'analyse est que les gens vont plus mal ? En même temps, on peut corriger ça par la flambée du transfert qui peut, au contraire, donner le sentiment d'un mieux être au sujet. Eh bien, on dit ça parce que du point de vue analytique, on appellera symptôme ce dont le sujet se plaint. Tant que le symptôme est isolé d'un point de vue extérieur et est supposé objectif, on peut dire qu'il n'est pas constitué du point de vue analytique.

Ca laisse tout de même dans un certain suspens l'idée qu'on résume un peu brièvement en parlant d'analyse thérapeutique. Il n'est pas sûr que la différence de l'analyse thérapeutique et de l'analyse didactique soit précise. Elle a été remise en cause par Lacan. Nous avons tendance à admettre la dimension thérapeutique et puis à parler de son au-delà. Mais la dimension thérapeutique elle-même est en question. Elle est en question parce que c'est

au fond un certain *cesser de se plaindre.* Finalement, la fin de l'analyse thérapeutique, on peut l'appeler un certain *cesser de se plaindre*, mais ça ne fait pas la différence entre la thérapeutique et la didactique.

C'est qu'il s'agit d'un fondamental *cesser de se plaindre.* Il y a là comme le critère unique de la fin de l'analyse qui est le définitif *cesser de se plaindre.* D'une part, parce qu'il n'y a plus personne à qui se plaindre - ce qu'on traduit sous les espèces de la chute du sujet supposé savoir ou sous les espèces de l'évanouissement du semblant du père. Il n'y a plus personne pour recevoir une plainte. D'autre part, est-ce que le symptôme a disparu ou est-ce que ce qui faisait mal fait désormais du bien?

Je prenais l'exemple du ravalement de la vie amoureuse. Un sujet peut expérimenter ce ravalement dans son existence comme une impasse, comme une limite, et l'on peut ensuite très bien observer dans le courant de l'analyse, non pas la cessation de ce ravalement, mais au contraire son intensification, et, de la part du sujet, son consentement. Il se trouve bien dans le crime. C'est le bonheur dans le crime, pour reprendre le terme de Barbey d'Aurevilly - bonheur dans le crime là où c'était le malaise. Au fond, le symptôme, il n'a pas disparu substantiellement, c'est-à-dire que l'arrangement de la jouissance sexuelle pour le sujet reste le même. Simplement, il s'est en quelque sorte réconcilié avec cet arrangement, qui lui paraît définitif et dont il va tirer, à l'occasion en artiste, tout ce que ça peut lui donner.

A cet égard, où est la thérapie ? On a plutôt là le sentiment d'une assomption ou d'une réconciliation avec le symptôme entendu comme mode de jouissance. La question est de savoir dans quel sens on peut penser que l'analyse modifie le mode de jouissance. On peut dire que ça ne passe plus, que ça ne passera plus par un certain type de symptômes : on ne jouit plus par le vertige, par le mal au ventre, par l'acte manqué, par avoir des accidents à répétition, par avorter, etc. Mais est-ce que ce dont on ne va plus jouir par ces circuits, touche et confirme un mode de jouissance fondamental? Ce mode de jouissance, c'est quand même ce que Lacan visait quand il parlait du *sinthome,* c'est-à-dire un mode de jouissance fondamental de l'inconscient, et dont on se demande jusqu'où il faut l'étendre ?

Ce qui est par exemple posé chaque fois qu'un analyste a à juger d'une fin d'analyse, c'est de savoir quel est son droit de symptomatifier la conduite du patient, alors que celui-là même cesse de considérer que ça lui fait du mal. Quelle est cette position métasymptomatique où il peut, lui, se plaindre du symptôme de son patient, ou se plaindre du symptôme des passants? Là, l'analyste engage sa position éthique, le point final étant atteint par l'analyste membre d'un jury de la passe, qui passe son temps - c'est sa fonction - à se plaindre du symptôme des passants, alors que eux ne s'en plaignent plus.

Evidemment, dans ce mouvement de s'en plaindre, il se désigne lui-même d'une façon tout à fait patente. Il n'est pas évident, en effet, que la différence sexuelle, dont je disais qu'elle avait son incidence dans le mode de fin d'analyse, n'ait pas son incidence chez l'analyste lui-même. Pourquoi est-ce que l'analyste, dans ce fait de se plaindre du symptôme de l'Autre, échapperait-il tout à fait à la logique de la sexuation ? Il est vrai que les hommes et les femmes ne se plaignent pas exactement du même symptôme

concernant leur partenaire. A cet égard, l'infidélité conjugale paraît volontiers un symptôme à la femme, alors qu'elle n'apparaît pas forcément sous cet aspect du côté mâle. Ca s'est présenté, à l'occasion, dans la littérature analytique où les différences sur ce sujet sont très marquées.

J'ai discuté récemment avec un historien de la psychanalyse qui disait à quel point les Juifs d'Europe centrale s'étaient tout de suite bien entendus avec les puritains de la Nouvelle Angleterre, étaient passés directement de Berlin ou de Vienne à des postes élevés dans les hôpitaux psychiatriques de Boston, et cela en raison de leur accord entre les valeurs familiales du judaïsme et celles du puritanisme protestant. Là, ils étaient profondément d'accord. Les références bibliques du puritanisme de la Nouvelle Angleterre accordaient une place privilégiée aux héritiers du peuple élu. Ils ont mis au point une certaine doctrine de la fin de l'analyse qui était très exigeante du point de vue de la fidélité conjugale. Pour eux, l'analyste modèle est aussi une épouse et un mari modèles. Ca leur paraissait traduire une insuffisance du processus analytique que de faire état de diverses escapades.

Par contre, j'ai tous les témoignages que la ligne principale de la fin de l'analyse en Argentine a été à l'opposé. J'ai pu m'entretenir avec des personnes analysées par les fondateurs de l'école argentine, ceux qui ont vraiment acclimaté le freudisme là-bas, et ils considéraient comme absolument pathologique la fidélité conjugale. Ca leur paraissait exiger un complément d'analyse important. Le conseil qu'ils pouvaient donner à leur patient, c'était très crûment: *baisez, baisez, baisez !* Là, nous avons historiquement deux conceptions de critère de la fin d'analyse qui sont tout à fait à l'opposé, et qui finalement renvoient aux traits culturels des Etats-Unis et de l'Amérique latine.

Alors, nous Européens ? Mais je vois que Razavet veut bien dire un mot...

Jean-Claude Razavet : - *J'ai trouvé que vous aviez tout d'un coup une position culturaliste.*

Ah ? Je suis pourtant obligé de noter, au moins pour ces deux exemples que j'ai pris, qu'en effet la référence aux préjugés culturels a l'air très prononcée. L'enjeu, le défi qui se présente à nous, c'est de pouvoir aborder la fin de l'analyse, non pas en puritain, non pas en libertin, mais de l'aborder en analyste. Entre puritanisme et libertinage, il y a une voie à définir qui est peut-être aussi un des enjeux de notre investigation de la passe.

Je vous donne rendez-vous le 25 mars dans cette même salle.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS — XIV

Jacques-Alain Miller
Cours du 25 mars 1992

Je voudrais commencer à traiter des relations - explicitement qualifiées de relations de parenté par Lacan - entre la vérité et la jouissance, trouvant là, dans ce qui est aussi un déplacement d'accent, à résumer le parcours qui fut celui de Lacan dans la psychanalyse et qui va de la vérité à la jouissance.

On peut dire que ça ne fait qu'un avec la promotion, la réhabilitation de la sexualité féminine dans la psychanalyse. Il n'est pas faux, en effet, de dire que l'appareil doctrinal a été formulé et reste dominé par, sinon la considération de la sexualité masculine, du moins par des catégories qui y trouvent leurs fondements, et ceci - il faut l'ajouter - avec la complicité et même à l'instigation du sujet hystérique. Le sujet hystérique semble avoir mis Freud sur les rails qui l'ont écarté d'une perspective qui a dû être reconquise par Lacan.

Sans doute est-il urgent de libérer la théorie de la sexualité féminine de la confusion qu'elle entretient avec la sexualité hystérique. L'effort de Lacan va dans ce sens. S'il choisit de décrire la sexuation féminine à partir du symbole phallique qui lui est commun avec celle de l'homme, c'est en réservant cette zone qu'indique l'écriture de sexuation féminine, zone qui n'est là dessinée que par une barre de négation portée sur le quanteur universel:

$$\overline{\forall x} \, . \, \Phi x$$

Cette zone, au regard de la fonction phallique - fonction au sens strict puisqu'elle a pour argument un petit *x* qui représente les sujets qui peuvent faire argument de la fonction -, cette zone n'est là dessinée qu'en creux. Ca indique sans doute qu'une relation est concernée avec le signifiant du phallus, mais aussi que cette relation ne peut pas être totale, et que, de quelque façon qu'on le qualifie et sans qu'on soit pour autant invité à le substantifier ou à l'élémentariser, il reste quelque chose qui n'est pas compris, contenu dans l'espace qui est régulé par le signifiant phallique. Cette formule impose au moins, sans le qualifier davantage, qu'il y a un reste. Vu de la perspective phallique et s'agissant de la position féminine, il y a un reste. Quand il s'agit de la sexuation féminine, le champ de la jouissance n'est pas tout entier sous le signifiant phallique.

On peut aussitôt réduire ce reste à y faire venir notre signifiant familier qui sert précisément à qualifier ce qui semble se placer hors du domaine phallique, à savoir l'objet *a*. On peut croire ainsi en être quitte à l'endroit de cette zone dessinée en creux. Ce pas-tout se réduirait, bien entendu, à la

fonction de l'objet *a*. C'est ce qu'on pourrait dire. Eh bien, je crois que c'est un court-circuit, sans doute dû aux équivoques de notre code.

L'objet *a* a été forgé par Lacan pour rassembler ce qui, dans l'expérience, témoigne d'une jouissance qui n'est pas génitale et qui avait été comme telle rapidement reconnue par Freud. Mais cette jouissance-là, quand on la désigne comme petit *a*, est solidaire du signifiant phallique. Sous cette perspective, elle est présente chez les sujets quel que soit leur sexe. C'est même spécialement la névrose obsessionnelle qui a mis en évidence ces jouissances que nous rassemblons avec notre écriture de petit *a*. Cela seul pourrait nous faire douter qu'il suffise de ramener l'objet *a* pour en être quitte avec le pas-tout propre à la sexuation féminine au regard de la fonction phallique.

Autrement dit, en son sens élargi, si on veut généraliser, la fonction phallique inclut l'objet *a*, et il me semble que c'est réduire le propre de ce pas-tout que de penser en être quitte en ramenant ici que ça désignerait bien sûr l'objet *a*. L'objet *a* a partie liée avec la fonction phallique. S'il vaut pour les deux sexes, c'est dans la mesure où la fonction phallique vaut elle aussi pour les deux sexes.

Sans doute le privilège donné au sujet hystérique égare. Il égare parce que ce dont il témoigne apporte de l'eau, si je puis dire, à la roue du phallus. C'est une frontière qu'il faut franchir en repensant les catégories dont nous faisons usage, et ce à partir d'une sexuation féminine qui ne serait pas tout entière abordée par le biais que nous offre la névrose hystérique.

Il y a sans doute un lien entre la sexualité féminine et le phallus. On ne peut pas si facilement trancher. C'est déjà indiquer le contenu de cette phrase saisissante de Lacan dans ses "Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine", qui datent de 1958 et qui contiennent comme en germe ce qui trouvera des développements plus sûrs et plus affirmés dans les années 70 de son enseignement. Cette phrase, je l'ai déjà citée : *"La sexualité féminine apparaît comme l'effort d'une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté pour se réaliser à l'envi du désir que la castration libère chez le mâle."*

Il est assez saisissant de qualifier ici la sexualité féminine comme un effort. Il ne s'agit pas d'une qualification par la structure, par son fonctionnement, et qui impliquerait, comme toute qualification de structure l'implique toujours, une certaine stase, une certaine stabilité, une circulation. Ici, la sexualité féminine n'est pas qualifiée à partir d'une considération de structure mais comme un effort. Je souligne que *"à l'envi"* est écrit par Lacan sans *e*. Ce n'est pas une erreur typographique mais l'emploi d'une locution un peu vieille qui désigne à proprement parler le défi, la surenchère. A l'envi, ça veut dire que l'on fait quelque chose à qui mieux mieux, dans un esprit d'émulation et de rivalité, en cherchant à l'emporter sur les autres.

Cette définition du mode d'apparition de la sexualité féminine, elle inclut donc un effort pour rivaliser avec ce qui serait le propre du mâle, comme si la jouissance féminine luttait pour valoir comme la jouissance masculine. Evidemment, il n'y a pas là une censure de Lacan, et on peut dire qu'écrivant ces lignes à cette date, il prétend donner la clef de la jouissance féminine comme telle. C'est une jouissance qui s'efforce de se réaliser à l'instar de celle du mâle en rivalisant avec elle.

Mais il reste qu'elle est qualifiée comme telle d'être une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté - ce qui veut dire une jouissance qui n'est pas comme telle rompue par le signifiant, qui n'est pas décomposée par le signifiant comme chez le mâle où le désir trouve son signifiant dans le phallus. D'ailleurs, ces lignes semblent opposer le désir chez le mâle et la jouissance qui serait celle propre à la sexualité féminine. Dans le balancement de cette proposition, la jouissance est du côté féminin et le désir est du côté masculin. Elle nous présente une jouissance qui s'efforce de se réaliser à l'envi du désir mâle, c'est-à-dire comme s'efforçant de faire semblant du désir mâle.

C'est au fond ce que transcrit, cette fois-ci sous forme de structure, l'écriture de $\overline{\forall x}.\Phi x$. Elle le transcrit sans mentionner ce qui serait l'effort de la jouissance féminine, ce qui veut dire que même une fois réalisée à l'envi du désir mâle, le tout de cette jouissance contiguë à elle-même n'est pas épuisé.

Dire que ce reste est celui d'une jouissance contiguë à elle-même, c'est sans doute plus exact que de le qualifier à l'emporte-pièce par le signifiant de l'objet *a*. Ce qu'apporte la perspective prise sur la psychanalyse à partir de la sexualité féminine, c'est de rétablir l'instance d'une jouissance contiguë à elle-même, d'une jouissance non significantisée, comme antérieure à l'opération de la castration. C'est par là-même que contrairement à ce qu'il pourrait sembler de prime abord, et contrairement à ce qui a été investigué d'abord par les élèves de Freud, les femmes apparaissent moins du côté du semblant que du côté du réel, si on fait du réel cette jouissance contiguë à elle-même.

Ici même, dans ces quelques lignes, c'est d'abord du côté mâle qu'apparaît le signifiant de la jouissance. C'est bien lorsqu'on prend la perspective du mâle sur le champ de la jouissance - perspective dont je ne dis pas qu'on peut l'évacuer par une simple décision - que la jouissance apparaît liée à un signifiant, et comme décomposée, comme articulée. C'est du côté mâle que la jouissance se prête, en quelque sorte évidemment, à cette décomposition qui comporte à la fois une localisation sur l'organe et le caractère discret, élémentaire, c'est-à-dire fait d'éléments extérieurs les uns aux autres, de son exercice.

C'est une jouissance qui se prête donc au comptage. Nous en avons des exemples multiples dans la littérature analytique et dans la littérature en général. C'est un comptage qui, du côté mâle, s'étend d'ailleurs aux femmes elles-mêmes. Ce comptage, cette comptabilité signifiante rendue possible par la configuration du désir mâle, s'étend aux objets du mâle, et on observe donc, au cours des siècles, cette prise en catalogue, cette numérotation des objets dont nous avons un exemple enchanteur au début du fameux *Don Juan* de Molière. C'est ce qui est à l'opposé de l'autocontiguïté.

L'autre point de vue, c'est celui d'une jouissance non décomposée, d'une jouissance que l'objet *a* ne peut suffire à nommer. Dans son statut de reste, l'objet *a* est bien lui-même décomposé, élémentarisé. D'ailleurs, conformément à cette logique, on l'a d'abord reconnu dans un certain nombre d'objets tout à fait numérables comme le sein. On dit le sein mais, en général, il y en a deux. Ce sont précisément des objets qu'on compte. On s'est même amusé à représenter une femme avec trois seins, ou la Diane éphésienne avec le corps couvert de ce sein multiplié.

De la même façon, l'objet anal, sous des modes propres, si je puis dire, se prête aussi bien à cette comptabilité. Et peut-être peut-on admettre que pour le regard - objet que Lacan a ajouté à cette liste - la décomposition signifiante joue aussi, et qu'on compte les regards. On peut être sensible, quand ça vient au premier plan ou dans la psychose, au fait d'avoir reçu un regard de l'Autre, puis d'en avoir par après reçu un autre. On peut aussi appliquer le comptage aux voix. On obtient du sujet, pour peu qu'on l'invite à être attentif à ce qu'il éprouve, le témoignage qu'il y en a une, qu'il y en a deux, et qu'il arrive à les différencier, éventuellement à les compter.

Ceci est une approche, une approximation qui montre que l'objet *a* ne sature pas ce dont il pourrait s'agir dans l'autocontiguïté de la jouissance. Si elle est en position de reste, ce reste n'est pas conformé comme l'objet *a*.

Je suis parti, cette année, de l'opposition du semblant et du réel, qui est une marche essentielle dans le développement de l'enseignement de Lacan, et qui est en quelque sorte la radicalisation de ce qu'il n'avait fait qu'effleurer avec son *Ethique de la psychanalyse,* où déjà le réel s'opposait au symbolique et à l'imaginaire conçus comme solidaires. On peut dire que cette opposition s'est pour lui imposée, qu'elle est devenue structurante avec sa construction des quatre discours, qu'elle se développe aussi bien dans *Encore,* et enfin qu'elle introduit, justifie l'introduction de sa théorie des noeuds.

L'opposition du semblant et du réel, c'est un retour à l'esprit de la psychanalyse de la part de Lacan, au moins dans la mesure où le privilège donné à la parole et au langage - lui-même constituant un retour à l'esprit de la psychanalyse - restait marqué d'une certaine partialité. Il y a retour et retour. Le retour à la fonction du langage dans la psychanalyse, qui est certes l'esprit de Freud, a sans doute été payé d'une ombre portée sur une autre dimension de l'expérience analytique. C'est bien pourquoi on peut dire que le reste de l'enseignement de Lacan s'est développé pour reconquérir cette part ombreuse, pour reconquérir ce qu'il avait dû en quelque sorte perdre du fait du premier accent qu'il avait porté dans la psychanalyse.

L'opposition du semblant et du réel, c'est l'esprit même de la psychanalyse dans la mesure où, d'emblée, elle a paru faire trembler les semblants de la civilisation et constituer un retour au réel conçu comme le sexe - le réel du sexe. Si elle a fait scandale, on peut penser que c'était relatif aux semblants sociaux du temps. Lacan lui-même s'est amusé à indiquer la figure de la reine Victoria. L'hypocrisie victorienne n'est sans doute pas pour rien dans certains effets de scandale de la psychanalyse. A cet égard, il y a comme un cynisme psychanalytique qui a pu être entendu comme un *le réel du sexe, il n'y a que ça de vrai.* On peut dire que toute une part de la suffisance psychanalytique au regard des créations culturelles trouve son fondement dans ce cynisme. C'est là que l'émergence du scandale lacanien a été marqué d'un reproche qui lui a été fait et dont il s'est défendu - il est même passé à l'attaque à ce propos -, un reproche d'intellectualisation. Il consacre quelques pages à faire justice de ce reproche dans son "Instance de la lettre".

Il est certain que Lacan a donné d'abord une définition de l'inconscient non à partir de la sexualité, mais à partir du langage, comme s'il venait pour dire, au contraire de la signification qu'avait prise la découverte freudienne, que le réel de l'inconscient est le langage. Sans doute ne l'a-t-il pas dit.

D'une part parce que son maniement même de la catégorie de réel ne se prêtait pas à l'époque à cette formule, et, d'autre part, parce que définissant l'inconscient à partir du langage, il prétendait en définir seulement la structure et non pas, si je puis dire, le contenu. Dire que l'inconscient est structuré comme un langage, ça n'était rien dire sur les contenus qui pouvaient être ainsi structurés. C'était aussi considérer que ces contenus avaient moins d'importance que la structure de l'inconscient en tant que c'était elle qui justifiait l'opération analytique.

Dans le point de départ de Lacan, on peut dire que le réel est explicitement placé au dehors du champ défini de l'opération analytique, et qu'il y a même, dans la théorie du sujet, comme une forclusion du réel au profit du symbolique. Ca fait que la psychose peut alors être située comme un retour du réel là où le symbolique fait défaut. Si Lacan a pu définir la psychose à partir de la forclusion du Nom-du-Père, c'est-à-dire à partir de la forclusion d'un signifiant, c'est dans la mesure où, chez le névrosé et chez le normal, c'est le réel qui dans sa théorie est en quelque sorte forclos au profit du symbolique, comme s'il y avait une forclusion alternative entre le réel et le symbolique.

Si on admet cette "forclusion" théorique du réel - elle s'affiche en tout cas chez Lacan à cette époque -, on peut dire que, corrélativement à elle, il y a la promotion de la catégorie ou de la dimension de la vérité. Lacan a la notion très claire, affirmée, qu'avec l'apparition du langage émerge, je le cite, *"la dimension de la vérité"*. Que la vérité émerge, qu'elle se mette à exister pour l'homme, c'est ce à partir de quoi il ordonne l'expérience analytique. Cette vérité émerge d'un effet de ce qu'il appelle le signifiant.

Qu'en est-il alors de la sexualité humaine ? Il faut bien dire que Lacan en réduit la place dans la psychanalyse, et ce jusqu'à dire que le propre de la psychanalyse, de ce qui a fait en elle scandale, ne tient pas à la promotion de la sexualité. Le scandale a été qu'elle fut si "intellectuelle", à savoir que là se faisait entendre une pensée. Au début de la psychanalyse, à l'époque héroïque de la psychanalyse, *"comme les bêtes au temps des contes, la sexualité parlait"*. C'est là que Lacan voit le propre du scandale psychanalytique, et c'est ce qui lui permet de faire rentrer le terme d'intellectualisation dans la gorge de ses adversaires.

Evidemment, de ce reproche, on ne peut pas en être quitte ainsi. Ce qui se faisait jour dans ce reproche dérisoire d'intellectualisation, c'était le sentiment que la promotion de la parole et du langage laissait dans l'ombre ce que Lacan lui-même mettra plus tard au registre de la jouissance. C'était le sentiment qu'il n'était pas suffisant de s'en tenir à ce que la sexualité parle. En effet, que la sexualité parle, c'est prendre les choses par le biais où la jouissance est articulée, où elle se plie au signifiant. Et si c'était dire que la jouissance n'est que signifiant, que le signifiant de la jouissance sature ce qu'il en est de la jouissance, ce ne serait alors rien d'autre que de confondre le ça freudien et l'Autre.

A certains égards, il faut bien dire que la première partie de l'enseignement de Lacan est marquée par la confusion de l'Autre et du ça, par la confusion de l'Autre de la vérité et du ça de la jouissance. C'est déjà là nous inviter à considérer ce qui permet de mêler, voire de confondre, des catégories comme celles de la vérité et de la jouissance qui semblent si éloignées l'une de l'autre. C'est indiqué dans *L'envers de la psychanalyse,* et

précisément dans le chapitre IV que j'ai intitulé d'une formule qui est dans le texte et qui jette ses lumières sur l'ensemble du parcours de Lacan: "Vérité, soeur de jouissance".

Il y a, chez le premier Lacan, une théorie très précise du semblant. Elle est très précise parce qu'elle fait la différence entre le semblant dans la nature, plus précisément le semblant chez l'animal, et le semblant une fois que le langage est apparu, le semblant dans l'ordre symbolique. On oublie qu'il y a pour Lacan une intersubjectivité animale. C'est bien par là pourtant qu'il corrige la philosophie de l'intersubjectivité qui battait son plein au milieu du siècle. Il y a des manifestations d'intersubjectivité chez l'animal alors qu'il ne dispose pas du langage, et c'est là que Lacan fait une différence précise des semblants chez l'animal.

Il y a les semblants de la parade amoureuse qui ont été répertoriés par les éthologues, et où l'on voit, dans l'approche du partenaire, l'animal prendre des attitudes, voire des couleurs, qui ne lui sont pas ordinaires et qui viennent signaler qu'il entre dans un certain cycle comportemental. De la même façon, il y a les semblants du combat. A l'occasion, l'apparition d'un semblant peut suffire à terrasser l'adversaire ou à le faire fuir. Ce sont en quelque sorte des semblants de première catégorie et que Lacan classe comme autant de leurres au service du besoin. On peut contester le terme de besoin à cet égard, mais laissons.

Lacan distingue une deuxième catégorie de semblants, chez l'animal toujours, et qui sont aussi bien la pratique de se cacher, celle de tendre un piège, que celle encore de feinter tel poursuivant. Ici, ces comportements sont selon lui autant de manifestations d'une intersubjectivité proprement dite. Ces comportements semblent montrer que l'animal - on peut dire ici le sujet animal - prend en compte ce qu'un autre sujet animal pourrait croire. Il fait semblant, non pour manifester ce qu'il est, non pour manifester sa force ou son besoin amoureux, mais pour tromper. On peut appeler ça des phénomènes d'intersubjectivité : faire semblant pour tromper l'autre.

C'est encore dans le même ordre, mais cette fois-ci chez l'homme, que Lacan essaye de classer la manoeuvre militaire par laquelle je peux tromper un adversaire en le surprenant par un mouvement contraire à mon plan de bataille que je lui aurais auparavant laissé déchiffrer, ou encore en réalisant un mouvement qui lui fait penser que mon plan sera tel, alors qu'en fait il sera différent. Cette manoeuvre de diversion, décrite dans "L'instance de la lettre", est classée par Lacan au niveau même de l'intersubjectivité animale, et ce pour la raison précise que je ne peux tromper mon adversaire qu'en réalisant la manoeuvre en question. Il faut que je déplace des troupes, que je leur fasse traverser la rivière pour qu'on s'imagine, de l'autre côté, que tout le contingent va suivre. Il faut que j'exécute en réalité cette manoeuvre.

Cette caractérisation de la manoeuvre de diversion nous permet alors de dégager une autre dimension, celle où il ne s'agit plus de réalité, celle qui s'accomplit par exemple dans les négociations de paix où il faut l'Autre avec un grand A. Evidemment, on se rend bien compte que la caractérisation de la manoeuvre de diversion est un peu sommaire, et qu'on peut, bien sûr, réinterpréter cette manoeuvre comme déjà impliquant le grand Autre, ceci dans la mesure où cette manoeuvre ne prend son sens que dès lors qu'il y a un certain code stratégique.

Le terme qui est alors à retenir dans cette construction, c'est, me semble-

t-il, le terme de *convention.* Ce qu'il met ici en valeur, c'est que pour qu'il y ait dimension de l'Autre, pour qu'on soit dans cette dimension, il ne suffit pas de l'intersubjectivité - intersubjectivité qui peut être constituée au niveau animal selon Lacan -, mais qu'il faut encore la convention. L'Autre est alors le lieu de la convention signifiante.

Le semblant par convention, c'est, il faut bien le dire, une troisième catégorie du semblant. C'est le semblant qui se supporte de l'Autre, le semblant référé à une convention. C'est pourquoi on peut aussi interpréter la manoeuvre de diversion dans ce que Lacan appelle le registre conventionnel de la stratégie d'un jeu. C'est alors en fonction d'une règle que je trompe mon adversaire. C'est parce que, tous les deux, nous nous référons à la même règle, c'est-à-dire au même semblant convenu, que je peux le tromper. La traîtrise, à ce moment-là, se fera aussi par référence à l'Autre de la bonne foi.

On en a, par exemple, une belle notion dans cet ouvrage récent consacré au meurtre du duc d'Orléans, au début du XVe siècle, meurtre qui a conditionné la politique française pendant près de cinquante ans et qui nous a valu la guerre des Armagnacs et des Bourguignons. Jean sans Peur, quand il fait, rue Vieille du Temple, trucider le duc d'Orléans, il commet exactement cette infraction à tout un empilage de conventions qui vont être, au cours des trente années qui suivent, l'objet d'un décorticage extrêmement précis de la part des théologiens et des juristes, jusqu'à ce que ça ne se règle, trente ans plus tard, que par une autre traîtrise qui fait trucider le duc de Bourgogne.

On voit, dans cette étude tout à fait saisissante, toutes les conventions du temps décomposées par le menu. Tous les semblants du temps sont en quelque sorte appelés à la rescousse pour situer, significantiser cet acte scandaleux qui s'attaque à tous les tabous de la société. L'historien en question n'est pas mal venu d'appeler son ouvrage *A un meurtre, une société,* puisque cet acte de traîtrise sert en lui-même d'analysant de tous les semblants de l'époque.

A cet accent mis par Lacan sur la dimension propre des semblants qui sont apportés par l'Autre, se place la vérité elle-même. Dès cette date, la vérité comme structure de fiction est exactement saisie comme un semblant par convention. Mais il faut dire qu'à ce semblant par convention, Lacan donne une primauté tout à fait exceptionnelle. L'idée que la vérité est un semblant par convention est en effet tout à fait cohérente avec ce qu'il exposera bien plus tard dans son *Envers de la psychanalyse*, à savoir qu'il faut considérer la vérité à partir de son usage en logique propositionnelle, logique qui est par excellence une convention linguistique. La catégorie de la vérité que Lacan amène au début de son enseignement est, à proprement parler, une catégorie à partir de laquelle le réel est interrogé. Quand, bien plus tard, dans *Encore*, il dira que la jouissance ne s'aborde qu'à partir du semblant, on peut dire qu'il est conforme à cette orientation de départ.

Au fond, donner cette valeur à l'émergence de la dimension de la vérité n'enlève rien à la primauté du réel pour Lacan. Il le dit dans un texte qui est resté inédit jusqu'à présent et qui est paru en Espagne, en français et en espagnol. C'est une conférence que Lacan avait donnée à Barcelone en 1958. Bien qu'on ait publié à l'époque tous les actes de ce congrès, on n'avait pas publié ce texte - ce qui montre qu'il semble qu'il y ait eu des

influences occultes qui se soient exercées à cette date pour laisser ça de côté. Lacan lui-même n'avait apparemment pas jugé bon de le publier. Il a été retrouvé sur place chez l'organisateur de ce congrès, et il m'a donc paru conforme à l'histoire de ce texte qu'il soit d'abord publié en Espagne, et précisément dans la ville où cette conférence avait été donnée. Ça sera repris sous peu en France.

Dans ce texte, Lacan réaffirme donc la primauté du réel, mais la corrige de ceci, que le langage introduit dans le réel une dimension de nature à le mettre en question. Cette question - qui a déjà donné lieu à toute la clinique lacanienne des questions : la clinique de la névrose obsessionnelle comme question sur l'existence, et celle de l'hystérie comme question sur le sexe -, cette question donc, c'est ce qu'on peut commenter en disant que la nature de fiction de la vérité n'empêche pas, mais au contraire effectue, une mise en question du réel. C'est ce qui traverse l'enseignement de Lacan: le réel ne peut être abordé, saisi, que d'un point fictif, que d'un point de fiction qu'il appellera plus tard le semblant.

C'est à quoi il rapporte, à cette date, ce qu'il qualifie de *"drame de la névrose dans sa véracité indestructible"*. C'est une formule qui peut paraître aller de soi mais qui a toute sa valeur de marquer la consistance de ce semblant qu'est la vérité. Si je voulais vous donner ça en court-circuit, je dirais qu'on peut s'apercevoir que tout le premier Lacan consiste à développer qu'il y a, au-delà du principe de plaisir, la dimension de la vérité. Non pas seulement qu'au-delà il y a l'*automaton* du signifiant, la chaîne signifiante, mais que, dans cette mesure même où il y a au-delà la chaîne signifiante, il y a la vérité. C'est ainsi que pour lui, à cette date, la répétition est l'insistance de la vérité. C'est ce qu'il dit en toute lettre dans ce petit texte. Il réduit la compulsion de répétition freudienne à être *"l'insistance d'une vérité qui clame dans le désert de l'ignorance"*.

Au fond, ce qui fait index pour la suite, je dirai que c'est ce mot de désert, ce mot de désert auquel Lacan restera fidèle chaque fois qu'il aura à parler de la vérité dans ses rapports avec le symptôme. Désert, ça veut dire qu'il y a une zone où il n'y a personne, et où ça se dit - ici ça se clame - sans qu'il y ait quelqu'un pour l'entendre et pour le déchiffrer. C'est la même métaphore, le même poème que Lacan écrit quand il évoque les hiéroglyphes dans le désert. Il pourra, en effet, comparer le symptôme à des hiéroglyphes dans le désert et en attente d'être déchiffrés.

Cette vérité, tout semblant qu'elle soit, toute fiction qu'elle soit, elle est pour lui ce qui habite l'homme, si l'homme habite le langage selon Heidegger - ce qu'il admet. Cette vérité habite l'homme, et Lacan en voit le témoignage dans toutes les demandes sans objet, les demandes sans satisfaction possible, et aussi bien dans le caractère absolu du désir. Par rapport à l'au-delà de l'objet, à la demande d'amour par exemple, et par rapport au désir, on voit bien que toute satisfaction est dans la position d'étouffer l'absolu, d'étouffer la demande. Ce sera une analyse clinique parmi les plus connues de Lacan. Par exemple s'agissant de l'anorexie, il mettra en valeur que satisfaire la demande de nourriture, en définitive étouffe et tue le désir.

Corrélative à la promotion du semblant de la vérité, il y a chez Lacan comme une disqualification de la satisfaction comme telle. En même temps qu'il promeut la vérité comme semblant, il dévalorise la satisfaction comme

satisfaction du besoin. C'est son analyse de l'amour quand il peut dire que la demande en soi, la demande radicale, porte sur autre chose que les satisfactions qu'elle appelle. Son analyse clinique est donc que la satisfaction du besoin étouffe ou écrase la demande d'amour, comme si la demande vraiment radicale était la demande de vérité, et comme si elle trouvait en quelque sorte dans l'analyse une forme absolue, la forme - j'ose à peine le dire - d'un désir de vérité.

Même si on s'est gargarisé autant avec les dernières formulations lacaniennes sur le désir de savoir, il faut d'abord s'apercevoir que Lacan n'a fait, durant tout le premier temps de son enseignement, que de faire valoir que le désir foncier était le désir de vérité. Disons que c'est comme s'il y avait, au-delà du désir de reconnaissance, un désir de vérité, comme si le désir c'était la vérité. D'ailleurs, à y bien réfléchir, c'est ce que veut dire que le désir est le désir de l'Autre. Cette formule rabâchée veut dire que le désir n'a de sens que dans la dimension de la vérité. On pourrait presque dire que ce que Lacan commente là, c'est que le désir est la vérité ou que la vérité est la cause du désir. C'est même pourquoi il peut donner, comme emblème de la fin de l'analyse, ce Léonard qui pointe son doigt au-delà, un au-delà laissé vide - remarquons-le - par l'oblitération de la croix, un au-delà qui invite à sortir la métonymie du désir, la sortir de sa répétition dans le cercle du fantasme pour obtenir une traversée, sa véritable infinitisation.

On peut dire que l'enseignement de Lacan est progressivement l'affirmation d'une autre satisfaction, une satisfaction qui n'est pas celle du besoin et qu'il a appelée la jouissance. On peut dire qu'il a déporté les traits de la vérité, ou au moins certains de ses traits, sur son concept de la jouissance, de telle sorte que oui, il y a une parenté de la jouissance et de la vérité, et que l'on peut voir insensiblement le concept freudien de la répétition, d'abord saisi comme une insistance de la vérité, passer à être une insistance de la jouissance. On peut dire que la jouissance vient exactement à la place que Lacan assignait à la vérité.

C'est ainsi que sa formule, dix ans plus tard, celle de 1968, cherche à en rendre compte. Je parle de la formulation qui se trouve dans son écrit intitulé "De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité". C'est alors qu'il peut dire que *"c'est de la jouissance que la vérité trouve à résister au savoir"*. Il rend compte cette fois-ci du symptôme - non pas de son déchiffrement mais bien de sa résistance - à partir d'une alliance de la jouissance et de la vérité, comme si la jouissance venait à la rescousse de cette dernière, et comme si le propre de la psychanalyse était de découvrir l'alliance de la jouissance et de la vérité. Il le souligne par cette déclaration solennelle et rare chez lui dans cette énonciation: *"Nous psychanalystes savons que la vérité est cette satisfaction à quoi n'obvie pas le plaisir, de ce qu'elle s'exile au désert de la jouissance."*

Revoilà notre désert. C'est dire précisément qu'au-delà du principe de plaisir, il y a la vérité qui est un certain type de satisfaction. La vérité est une certaine jouissance. Si nous retrouvons ici le terme de désert, c'est pour redire d'une autre façon que, là encore, il n'y a personne. Nous pourrions cette fois-ci dire que c'est exprès qu'il n'y a pas l'Autre, et qu'il s'agit d'une vérité qui s'efforce, qui choisit d'être dans le désert. Non pas qu'elle clame, car elle peut clamer pour avoir son Autre - c'est ainsi que Lacan la présentait: la vérité du symptôme clame et pleure pour avoir son Autre -,

mais qu'elle est bien contente d'y être, d'être au désert.

C'est bien pourquoi vient à Lacan l'exemple du masochisme dont il dira plus tard, dans *L'envers de la psychanalyse,* que c'est la seule position astucieuse et pratique quand il s'agit de la jouissance. Ca met en question ce qu'il appelle la simulation masochiste, c'est-à-dire le semblant masochiste. Le masochisme, ça consiste à installer au-delà du principe de plaisir - c'est comme ça que je le comprends - un Autre animé d'une volonté de jouissance. C'est faire semblant qu'au-delà du principe de plaisir, il y ait un Autre qui soit tout entier à sa volonté de jouissance. C'est un semblant qui est en quelque sorte simulé, monté par le sujet. C'est pratique dans la mesure où ça fait comme si se trouvait présentifiée la jouissance de l'Autre.

C'est aussi pourquoi, dans le chapitre IV de *L'envers de la psychanalyse,* qui commence par rappeler le caractère radical de fiction de la vérité en la référant à la logique propositionnelle, au signifiant grand V de cette logique, Lacan conclut ce chapitre par une exégèse nouvelle du fantasme *un enfant est battu.* Ce fantasme est fait pour présentifier la jouissance de l'Autre - l'Autre jouit de battre -, jouissance qui est pour le sujet comme la forme inversée de sa propre jouissance. C'est là que se conjuguent, dans la proposition fantasmatique, l'effet de vérité lié à la proposition, l'effet d'une vérité absolue, et la production d'une jouissance.

Restons pour l'instant sur cette alliance, qui est déjà suffisante pour montrer en quel sens la vérité est soeur de jouissance.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS **XV**

Jacques-Alain Miller
Cours du 1 avril 1992

C'est le jour du poisson d'avril, et peut-être que ce que je vais dire aujourd'hui est à mettre dans cette rubrique. Ca me prémunirait contre l'hypothèse que certains formulent, à savoir qu'il faut vraiment être fou pour dire ce que je dis. C'est une inquiétude qui se fait jour du fait que je n'appuie pas chaque pas que je fais de citations protectrices. Je ne crois pas cela. Je fais l'économie de ces références mais elles n'en sont pas moins présentes implicitement. Je crois être dans le fil de ce qui a été l'effort de Lacan pour réaliser une théorie de la psychanalyse à l'envi de celle de Freud, tout en essayant de prendre sur la pratique analytique une autre perspective que celle de ce dernier. Mais enfin, poisson d'avril, pourquoi pas?

J'ai donc, la dernière fois, rapproché les deux termes de vérité et de jouissance qui voisinent au chapitre IV de *L'envers de la psychanalyse.* J'ai même proposé un résumé de l'enseignement de Lacan, en ce que son parcours a été exactement de substituer le terme de jouissance à celui de vérité, d'accomplir ainsi une sorte de métaphore que l'on pourrait écrire comme ceci:

$$\frac{\text{jouissance}}{\text{vérité}}$$

Il y a là comme deux silex, et, à les frotter l'un contre l'autre, il me semble qu'il s'ensuit un effet de vérité pour ceux qui jouissent du labyrinthe de savoir que leur offre Lacan.

Pour en donner tout de suite une sorte d'exemple et en même temps une confirmation en court-circuit, je proposerai en avant-propos de vous reporter à cette seconde théorie de la métonymie que Lacan a offerte dans sa *Radiophonie* - texte qui doit paraître en volume -, et où il propose, sans trop de précautions, une théorie de la métaphore et de la métonymie qui est singulièrement décalée par rapport à celle qu'il a formulée dans "L'instance de la lettre".

A reprendre cette *Radiophonie* avec la clef que je propose, et sans y comprendre davantage, il est perceptible que Lacan met le terme de jouissance là où celui de vérité était attendu. Il définit la métonymie non à partir d'un sens préalable, non à partir de la vérité, mais à partir de la jouissance: *"La métonymie, ce n'est pas du sens d'avant le sujet qu'elle*

joue, c'est de la jouissance où le sujet se produit comme coupure." Il la qualifie encore, non pas d'un métabolisme de la vérité comme on pourrait s'y attendre, non pas à partir des transformations de la vérité, mais comme métabolisme de la jouissance. Il essaye de qualifier l'effet du signifiant, et précisément ce qui pâtit du signifiant, c'est-à-dire la passion du signifiant, en indiquant de façon surprenante qu'il faut la dire jouissance de l'Autre.

Eh bien, je me contente de ces indications qui vérifient à mes yeux le bien-fondé de souligner la métaphore de la vérité par la jouissance, et le fait que le concept même de jouissance est comme infiltré par les traits et les propriétés caractéristiques de la vérité.

La compulsion de répétition due à Freud est un phénomène qui se dégage de l'expérience analytique, et qui est même à la disposition de la conscience du sujet. La répétition dont il est le siège ne lui échappe pas. A l'occasion, c'est même cette répétition qui motive son entrée en analyse, hors même toute catastrophe. Le sujet est capable de constater qu'il est le siège d'une répétition. Il peut même l'éprouver comme une prison de l'être, il peut éprouver son incapacité à sortir du cycle d'une répétition. Il peut même être dirigé dans la cure par le sens de traquer chez lui ce qui se répète. Certes, Freud a étendu cette constatation jusqu'à y voir l'effet d'une contrainte qui surclasse et domine la volonté du sujet, mais la répétition peut être néanmoins classée au registre des phénomènes qui peuvent prétendre à l'évidence.

Si on part donc de la compulsion de répétition et qu'on en cherche la raison, nous voyons que la réponse apportée par Lacan dans la première partie de son enseignement, c'est que la vérité est la raison de la répétition, et spécialement de la répétition du symptôme. C'est ce qui d'habitude est caché comme permanence du symptôme qui est déchiffré comme répétition d'une vérité. C'est là-dessus que Lacan dirige l'attention de l'analyste, à savoir qu'une vérité se répète : elle *"clame dans le désert de l'ignorance."* Qu'est-ce que ça veut dire qu'elle clame ? Ca veut dire que la vérité, telle que Lacan nous la présente, est une vérité qui veut quelque chose. Mais qu'est-ce que veut la vérité ? Quelle est la volonté de la vérité? Les réponses que l'on peut donner à cette question sont les suivantes.

D'abord que la vérité veut être avouée. La vérité veut que l'Autre en prenne acte. La vérité veut se dire. A prendre les choses ainsi, on peut penser être au plus près de la phénoménologie même de l'expérience qui est avant tout celle de la persistance d'un sujet qui veut dire quelque chose. Mais l'évidence du fait ne devrait pas obscurcir l'étrange du fait lui-même, à savoir que la vérité semble demander à être reconnue ou déchiffrée ou interprétée, et que d'être déchiffrée ou reconnue la *satisferait* peut-être. Même si c'est d'une façon voilée, Lacan formule la notion d'une satisfaction de la vérité. C'est ce qu'il a appelé le désir de reconnaissance, à la suite de Kojève qui l'empruntait lui-même à Hegel, jusqu'à y voir le principe même de l'Histoire. Resitué par Lacan, qu'est-ce que c'est que le désir de reconnaissance ? Qu'est-ce que c'est que ce désir fondamental qui serait le coeur, la matrice de tout désir ? Qu'est-ce que c'est que le désir de reconnaissance, le désir tout court, sinon la forme sous laquelle la vérité pourrait être satisfaite.

A cet égard, l'invention même du désir par Lacan, sa reformulation transformante de ce concept, c'est de faire du désir la vérité de la demande.

C'est en position de vérité qu'il faut l'inscrire sous le signifiant de la demande :

$$\frac{D}{d}$$

C'est au point que le désir paraît chez Lacan comme un nom de la vérité. C'est le nom de la vérité par rapport à la demande. C'est ce qui dénonce ce que toute demande formulée dans la parole a d'illusoire ou de mensonger.

On comprend dès lors que le désir puisse être dit équivalent à son interprétation. Le désir, c'est le nom d'un effet de vérité quand il porte sur la demande. A cet égard, il se résume dans un *ce n'est pas ça,* dans la négation de l'objet de la demande. Par là-même, le désir est une notion qui nie en elle-même la satisfaction corrélative de la demande. C'est pourquoi Lacan a pu définir le sujet proprement dit comme le sujet hystérique, celui qui se soutient de l'insatisfaction, celui qui révélerait le caractère illusoire de la demande et la vérité du désir, celui qui révélerait que le désir est en lui-même insatisfaction, et que la vérité est par là au niveau de l'insatisfaction. C'est ainsi, à l'occasion, qu'on promeut la vérité, à savoir comme un principe d'inconfort, comme semblant être liée essentiellement à la quête, à un *n'avoir pas.* Toute possession de la vérité apparaît ainsi comme une contradiction dans les termes, comme si elle était liée par là-même à l'incomplétude.

La demande appelle la satisfaction. Dans la définition que Lacan en a donnée, elle est la mise en forme signifiante du besoin, et elle sollicite de l'Autre la satisfaction de ce besoin. Elle ne clame pas dans le désert de l'ignorance. Au contraire, ce serait elle qui sait ce qu'il faut au sujet. Ce qu'il faut, elle ne le clame pas, elle le réclame. Mais ce qu'elle laisse en dehors d'elle et ce qu'elle ignore, ce serait que la vérité de son côté réclame d'être satisfaite, et qu'entre la satisfaction du besoin et la satisfaction de la vérité, il y a non seulement une marge, mais une antinomie.

A cet égard, la demande d'amour est comme un *shifter,* un embrayeur entre demande et désir. La demande d'amour telle que l'invente Lacan, ce serait une demande distinguée entre toutes, de ce qu'elle aurait le rien pour objet de satisfaction - un rien donné par l'Autre. Par là, la demande d'amour serait cette demande qui a pour propriété de montrer l'incomplétude radicale de la satisfaction du besoin, de telle sorte qu'elle échoue si elle ne trouve comme réponse de l'Autre que la satisfaction du besoin.

C'est la place qu'a donnée Lacan à son analyse de l'anorexie mentale dont il a fait le symbole, l'emblème de l'échec de la demande d'amour en tant qu'elle n'obtiendrait comme réponse que du quelque chose. Notons une subtilité supplémentaire, à savoir que Lacan ne conçoit pas l'anorexie mentale du côté du sujet comme sa réponse à un nourrissage sans amour. Il note volontiers que c'est au contraire le nourrissage suscité par le plus grand amour qui reçoit comme réponse l'anorexie mentale - ce plus grand amour voulant dire que l'Autre, qui témoigne de son amour dans ce nourrissage par

cette exclusivité accordée au sujet enfant, est incapable de préserver la place du rien. Il faudrait encore que cet Autre, disons maternel, témoigne au sujet qu'il a par ailleurs un désir qui ne s'éteint pas dans les soins apportés au rejeton. Ca veut dire qu'il faudrait encore que l'amour fonctionne au joint de la demande et du désir. Si l'amour bascule tout entier du côté de la demande, il se mutile de ce qui en lui est le plus précieux.

C'est dire qu'on n'en a pas fini avec la notion lacanienne de l'amour, et qu'on pourrait, par exemple, s'attacher à montrer l'homologie théorique qu'il y a entre l'amour et l'angoisse, en quel sens l'angoisse est la soeur de l'amour. L'angoisse est cet affect qui a servi à l'existentialisme moderne pour démontrer l'émergence du rien dans l'existence humaine. C'est une fonction qui est en quelque sorte déportée, dévolue par Lacan à l'amour. Elle permet aussi bien de situer la demande d'amour - la demande de l'amour de l'Autre - comme réponse à l'angoisse suscitée par le désir de l'Autre en tant qu'insituable. L'amour, c'est un effort pour situer, pour nommer le désir de l'Autre, et pour tempérer, apprivoiser le rien en se le faisant, si je puis dire, donner.

A cet égard, la catégorie de la vérité, avec le recul produit par un long commentaire, est vraiment ce qui domine l'entrée de Lacan dans l'enseignement de la psychanalyse. Si on se pose la question de savoir pourquoi ça reste apparemment si implicite, il ne peut pas ne pas venir à l'esprit qu'il y a un écrit de Lacan tout entier consacré à l'éloge de la vérité, à savoir l'écrit de "La chose freudienne" auquel Lacan s'est référé à de nombreuses reprises dans le cours de son enseignement.

Au fond, qu'est-ce que c'est la chose freudienne ? Qu'est-ce que c'est pour Lacan dans les années 1950 ? La chose freudienne - donnons-lui son nom - c'est la vérité. Lacan se réfère lui-même, à l'occasion, à sa prosopopée de la vérité dans ses *Ecrits*. Ce n'est pas un morceau de bravoure parmi d'autres, c'est que la découverte de Freud est celle-là même de la vérité. C'est elle qui met en question la vérité, à quoi il suffit d'ajouter que c'est proprement la vérité qui a la propriété de mettre en question. Lacan appelle vérité ce qui met en question, ce qui met en question le donné, la réalité, et on pourrait même dire le réel.

Ca fait qu'il définit la pratique analytique comme ce qui inlassablement découvre le pouvoir de la vérité sur le sujet, et jusque dans notre chair. L'expression de *pouvoir de la vérité* figure dans "La chose freudienne". Je le souligne parce que ce mot de pouvoir se retrouve dans le titre de l'écrit intitulé "La direction de la cure et les principes de son pouvoir". D'une certaine façon, cet écrit de "La direction de la cure" est justement celui où Lacan s'interroge sur les limites du pouvoir de la vérité, et où précisément vacille chez lui la notion que le principe du pouvoir de la cure serait le pouvoir de la vérité.

Dans "La chose freudienne", il peut même dire que l'inconscient est défini à partir de la vérité. Il n'appelle pas inconscient autre chose que la vérité même en tant que les défenses s'opposent à la reconnaître. C'est au point que s'apaise ce qu'il appelle la tendance inconsciente qui est au fond sa première traduction de la pulsion. Avant qu'il reconnaisse le *Trieb* freudien comme dérive, il le traduit par tendance inconsciente. La tendance inconsciente, elle veut être reconnue. C'est comme si la pulsion comme fait de vérité voulait être reconnue.

A cet égard, on peut dire que tous les termes freudiens sont par Lacan repensés à la lumière de la vérité, et donc prescrivant comme fin de l'analyse rien d'autre qu'une formulation. Il laisse penser qu'un énoncé, qu'une série d'énoncés constitue le coup de gong qui peut mettre fin à l'expérience analytique accomplie. C'est ainsi que la fin même de cette "Chose freudienne" définit l'action analytique - nous n'en sommes pas à l'acte mais à l'action - comme ne se soutenant que de son joint à la vérité.

Il est après coup notable que c'est précisément en ce lieu que Lacan évoque les trois impossibles distingués par Freud, qui lui donneront, des années plus tard, le départ et l'armature de son *Envers de la psychanalyse.* Je le cite: *"C'est à ce joint de vérité que Freud se rapporte en déclarant impossible à tenir les trois gageures : éduquer, gouverner, psychanalyser. Pourquoi en effet le seraient-elles, sinon que le sujet ne peut qu'y être manqué d'y filer dans la marge que Freud réserve à la vérité."* Voilà quelques lignes qui sont propices à mesurer le chemin parcouru entre ces années 50 et la perspective de *L'envers de la psychanalyse.*

Si ici Lacan avalise le verdict freudien - l'impossible d'éduquer, de gouverner et de psychanalyser -, c'est au nom de la vérité, au nom de ce qui serait le lieu propre de la vérité, à savoir qu'elle serait comme telle en marge, échappant à ces trois pratiques. Ca nous fait voir quelle est l'opération qui s'accomplit dans *L'envers de la psychanalyse,* celle qui est précisément d'intégrer cette marge, d'intégrer la marge de la vérité à des structures de langage, et donc de lui donner une place qui n'est pas extérieure à la structure, une place où fonctionnent les termes du système.

On peut relever un par un les termes dont Lacan qualifie la vérité dans sa "Chose freudienne". Il y en a six.

Premièrement, la vérité, il la dit complexe par essence. Ca s'oppose clairement à la dire simple. Ca rend impossible toute position qui serait de contemplation de la vérité. Dire qu'elle est complexe veut dire qu'elle demande incessamment à être dépliée, qu'elle ne peut pas être acquise par une communication univoque et rapide. Complexe veut dire ici qu'elle est dialectique, que c'est une vérité qui s'acquiert par un chemin.

Deuxièmement, Lacan la dit humble dans ses offices. C'est dire qu'elle n'est pas souveraine, c'est l'écarter du trône où on l'a traditionnellement placée en la faisant d'ailleurs voisiner avec le bien ou avec le beau. C'est dire qu'elle n'est pas maîtresse. Cette humilité de la vérité freudienne est un rappel qui garde son actualité au moment où le Vatican fourbit une nouvelle encyclique que nous attendons tous avec impatience et dont on a déjà livré le titre. Ca doit s'appeler *Splendor veritatis,* c'est-à-dire *La splendeur de la vérité.* Ca appellerait une contre-encyclique freudienne qui traiterait, au contraire, de l'humilité de la vérité. La vérité est humble parce qu'elle ne fait office que dans une part rejetée des splendeurs, qu'elle se supporte d'accrocs, de rebuts.

Troisièmement, Lacan la dit étrangère à la réalité. Le mot est fort. C'est accentuer l'ordre propre de la vérité, c'est-à-dire accentuer la discontinuité entre la réalité et le symbolique, et marquer que les rapports qui peuvent s'établir de l'ordre symbolique à la réalité ne fonctionnent qu'après coup : des parties de la réalité viennent fonctionner dans l'ordre symbolique une fois qu'elles sont stylisées, significantisées, ce qui fait qu'on ne peut tracer de genèse de la vérité à partir de la réalité, qu'il n'y a pas de généalogie de la

vérité sinon celle qui la rapporte au symbole lui-même. Dire la vérité étrangère à la réalité, c'est accentuer sa discontinuité avec la réalité, et c'est donc nier qu'on puisse la faire soeur de la réalité.

Quatrièmement, Lacan la dit insoumise au choix du sexe. La vérité du sujet est étrangère à la réalité de son sexe. On peut supposer que c'est là l'hystérie qui donne son appui clinique à ce qualificatif. Je relèverai déjà cette expression de *choix du sexe* dont on peut dire qu'elle anticipe le concept de sexuation qui est un néologisme traduisant le choix du sexe.

Cinquièmement, Lacan la dit parente de la mort. Ce qualificatif prend son relief par rapport au titre du chapitre IV de *L'envers de la psychanalyse*. La vérité, non pas soeur de la jouissance, mais parente de la mort, soeur de la mort. Même sous cet aspect négatif, on voit déjà le support cherché du côté de la pulsion : la vérité parente de la mort ou parente de la jouissance. On voit bien qu'une logique est à l'oeuvre du seul fait d'analyser la compulsion de répétition au regard de la vérité, une logique qui reconduit à la pulsion de mort.

C'est sous ces deux aspects contraires de la mort et de la jouissance que Lacan nous présente successivement la vérité, et l'on voit bien que ce qu'il y a de commun entre ces deux qualificatifs de mort et de jouissance, c'est l'abord à partir de la compulsion de répétition. A cette date, pour Lacan, le signifiant où il traduit la compulsion de répétition est en lui-même une puissance de mort, il suppose la mortification de la réalité. C'est qu'il apparaît d'abord comme la condition de la vérité. Au fond, la qualifier de soeur de la jouissance est déjà en quelque sorte préparé par ce qualificatif de parente de la mort.

Sixièmement, il la dit plutôt inhumaine, et ça fait tache, trou dans l'humanisme qui est encore là sa référence. Plutôt inhumaine, tout comme la compulsion de répétition, parce qu'elle ignore les bornes que l'ordre des choses, que le principe de plaisir voudrait imposer à la fonction de la répétition. Dans la mesure où la répétition a pour raison la vérité, la vérité partage avec la répétition cet excès, cette ignorance des conditions de la vie des hommes que le président Schreber reconnaissait à son Dieu et dont il lui faisait reproche.

Voilà donc, en ces six qualificatifs extraits de "La chose freudienne", ce qui cerne dans son étrangeté le concept lacanien de la vérité. On voit bien que ça n'a de sens qu'à récuser la définition classique de la vérité à partir de l'adéquation entre la représentation et la chose. La vérité est ici avant tout définie par son inadéquation à tout ce qui serait l'ordre des choses. On peut dire que c'est cette puissance qui est là inscrite potentiellement dans la définition de la vérité, et qui fait achopper, qui fait l'impasse de l'abord de l'analyse par la perspective de la vérité.

Au fond, ce qui a essentiellement compliqué la question de la vérité chez Lacan, c'est, pour le dire brièvement, la fonction de la métonymie. C'est la reformulation du désir à partir de la métonymie. C'est d'avoir dû poser que l'objet du désir inconscient est métonymique. Ca impliquait en effet, du même coup, que la vérité de l'inconscient - pour le dire comme Lacan - est entre les lignes, est à situer entre les lignes. C'est ce qu'il formule dans son écrit intitulé "De la psychanalyse et son enseignement".

On est tellement habitué à cette conception de la métonymie qu'on ne voit plus l'effet de vérité de cette formule, à savoir que la vérité est à situer entre

les lignes, ce qui veut dire que la vérité de l'inconscient est métonymique. C'est ce qui, plus tard, fera dire à Lacan que la jouissance est entre les lignes, mais, au fond, c'est déjà là. C'est déjà là dans la notion que l'objet du désir est métonymique. C'est ce qui conduira Lacan à récuser sa théorie de la métonymie en mettant jouissance à la place de vérité.

La notion que l'inconscient comme vérité est entre les lignes, ça implique que le désir n'est par articulable, précisément que le désir n'est pas articulable dans la parole. Cette formule, à quoi Lacan viendra dans sa "Direction de la cure", on peut dire qu'elle fait le terme non dépassé, l'enjeu, la difficulté de toute théorie de la fin de l'analyse. Si le désir était articulable dans la parole, alors, en effet, la fin de l'analyse pourrait être conçue à partir d'un énoncé - d'un énoncé où une vérité cesserait de clamer dans le désert de l'ignorance, où ce désert de l'ignorance se trouverait peuplé, peuplé au moins d'un Autre capable de prendre acte de la vérité dite. La notion que le désir n'est pas articulable dans la parole, que l'aveu de la vérité est par essence impossible, ou même, comme Lacan le formule en toute lettre dans "La direction de la cure", que le désir est incompatible avec la parole, laisse ouverte une incertitude radicale concernant la fin de l'analyse.

Ce qui traduit ce vide, c'est l'image que Lacan propose à la fin de ce texte, image que j'ai souvent rappelée, celle du doigt levé du saint Jean de Léonard de Vinci, et qui propose, au fond, que l'analyste soit à la hauteur d'une interprétation toujours allusive. Qu'est-ce que c'est que cette vertu allusive de l'interprétation ? - sinon l'effort pour élaborer une face positive correspondant au statut entre les lignes de la vérité. La vérité, la vérité de l'inconscient étant entre les lignes, il faut que la vérité de l'interprétation le soit également, et qu'elle ne soit dès lors qu'allusive. Allusive à quoi? Allusive au vide, au vide qui est en effet présent dans le tableau de Léonard, à partir du moment où, dans un repentir, il a effacé la croix qui figurait premièrement au-dessus du doigt levé. Autrement dit, ça propose une fin allusive, une fin qui est, si l'on veut, l'assomption de l'allusion.

Lacan tente évidemment de donner un contenu clinique à cette fin allusive. Le contenu clinique qu'il donne, c'est précisément que le phallus n'est pas le fin mot de l'analyse, qu'il ne l'est que négativement. L'interprétation générale du désir du névrosé, c'est d'être le phallus, et il doit découvrir qu'il ne l'est pas. Autrement dit, là, la déphallicisation est en quelque sorte l'interprétation clinique de cette fin allusive. C'est en quelque sorte comme une réconciliation avec le phallus sur le mode de l'avoir, de l'avoir ou de ne pas l'avoir, à condition que le désir soit rendu à sa métonymie, soit rendu à son allusion, à sa vérité comme allusive. C'est donc, si je puis dire, une sorte de réconciliation avec l'infini.

Le paradoxe que Lacan rencontre ici - ainsi qu'il s'exprime dans le texte retrouvé auquel j'ai fait allusion et qui est publié dans la revue *Freudiana* -, c'est le paradoxe d'un désir au-delà de la reconnaissance, de la reconnaissance incapable de satisfaire la vérité du désir. On voit que l'enseignement de Lacan n'a fait qu'énumérer, qu'exploiter les différentes solutions qui se proposent à partir de cet impossible-là, à partir de cet impossible qui est marqué par ce fait que le désir n'est pas articulable dans la parole.

Que peut une pratique de parole dès lors que le désir n'y est pas articulable ? L'invention du mathème de Lacan, $S(\not{A})$, le signifiant de l'Autre

barré, n'est encore qu'une version de cet inarticulable du désir dans la parole. Ca laisse déjà deviner que la fin de l'analyse est dès lors à penser comme un *passer au-delà* du fantasme. Dès ce texte de 1958, Lacan, qui essaye d'accommoder la métonymie du désir à la fin de l'analyse, situe le désir comme retenu dans un cercle de fantasmes - ce qui laisse déjà présager que la fin de l'analyse est une traversée du fantasme : libérer la métonymie du désir des limites qu'elle reçoit du fantasme.

La proposition que le désir n'est pas articulable dans la parole, même s'il est articulé dans le langage, est une borne qui est en quelque sorte indépassable. C'est une borne marquée à l'interprétation freudienne qui ne cesse pas de vérifier que le désir est articulé dans le langage, qu'il est articulé dans le symptôme, que le symptôme est un fait de langage. Mais, ce désir, il n'est pas articulable dans la parole.

On peut même dire que l'invention de la passe est exactement située dans cet écart de l'inarticulable et de l'articulé. La passe se propose presque explicitement comme une expérience de cet impossible par rapport à quoi toute tentative ne sera jamais que passade. Dans la forme même de la transmission que la passe dispose, elle se réfère au plus près à ce qui n'est pas articulable dans la parole. C'est pourquoi la passe se propose comme transmission indirecte. Si le désir était articulable, on ne voit pas pourquoi on ne ferait pas appel au témoignage du sujet parlant, à son témoignage direct.

La transmission indirecte qui est celle de la passe vise à vérifier le désir en tant qu'articulé dans le langage, vise à le vérifier à partir de la structure du langage et non pas à partir de l'acte de parole. La passe écrante l'acte de parole, elle le met entre parenthèses, elle le diffère, elle le rend indirect. L'acte de parole, il n'a précisément sa valeur qu'au présent. La passe le gomme pour mettre précisément en relief, faire saillir les arètes de la structure de langage où il se pourrait que le désir - cette fois-ci le désir de l'analyste - soit articulé.

On peut même dire que l'invention par Lacan de l'objet *a* se trouve exactement située au joint de l'inarticulable dans la parole en tant qu'articulé dans le langage. C'est précisément cette possibilité qui est mise à l'oeuvre dans *L'envers de la psychanalyse*, c'est-à-dire dans les quatre discours, qui font voir que l'objet *a* est articulé dans une structure de langage. C'est ainsi que la vérité, apparemment en marge, trouve avec les quatre discours son intégration au fonctionnement.

C'est dans ce chapitre IV que Lacan articule la position sororale de la vérité au regard de la jouissance. Il en donne une formulation qui permet tout de même un abord, quand il dit précisément que cette parenté vaut pour la jouissance comme interdite. On s'aperçoit alors que cette position de la vérité soeur de jouissance, elle est présente depuis très longtemps dans la visée de Lacan. Elle était présente dès qu'il avait dû formuler que la vérité de l'inconscient est entre les lignes, ou, plus tard, dès sa "Subversion du sujet", où il avait dû jouer sur l'adjectif d'interdit, *inter-dit*, pour faire résonner le sens de *entre:* entre les dits. Au fond, la vérité comme rejet du savoir, comme rejeton rejeté du savoir, apparaît dans une position homologue à une jouissance qui ne peut pas s'inscrire, sinon comme reste.

Ce qui fait alors voir la parenté de la vérité et de la jouissance, ou, plus exactement, de la vérité et du plus-de-jouir - plus-de-jouir qui nomme la

jouissance dans sa position de rejetée et non pas d'absorbée -, on peut dire que c'est la juste place de l'objet *a*. Ce qui permet l'écriture même de l'objet *a*, c'est la parenté de la vérité et de la jouissance comme reste irréductible par rapport au savoir, par rapport au signifiant et à son articulation. C'est en quoi se fonde le privilège du discours hystérique par rapport au discours analytique, ce qui dans le discours hystérique favorise le discours analytique, et qui n'est rien d'autre que le fait que le plus-de-jouir se trouve, dans le discours hystérique, à la place de la vérité. Lacan structure le discours hystérique d'une telle façon que l'objet *a* comme plus-de-jouir s'inscrit à la place de la vérité. Si la vérité reste du côté du semblant et si la jouissance est du côté du réel, le joint, ce qui fait le joint, c'est l'objet *a*, et spécialement dans ce discours que Lacan appelle de l'hystérique, c'est-à-dire un discours où la vérité c'est la jouissance.

C'est ce que le cynisme ne cesse de rappeler : la vérité, la seule vérité, c'est la jouissance. Mais le cynisme historique, qui a toujours été un cynisme mâle, dit que la vérité est la jouissance comme réelle, alors que le cynisme hystérique est un cynisme qui formule que la vérité est la jouissance mais comme semblant. C'est en quoi la position hystérique est hantée par le semblant de jouir. Toutes les manifestations de la jouissance dans le discours hystérique sont en quelque sorte contaminées par le semblant de jouir.

C'est ce qui prépare aussi bien le discours analytique où le petit *a* s'avoue comme semblant. Par là-même, il se découvre que, comme semblant, il est à même de satisfaire la vérité. Le petit *a* comme semblant, contrairement à ce que Lacan a pu formuler avant cet *Envers de la psychanalyse,* est à sa place quand il est semblant. A cet égard, il est exactement un semblant du réel, c'est-à-dire un réel qui a structure de fiction. C'est au point que Lacan, dans cette perspective, pourra définir le symptôme même comme un mode de jouir de la vérité, tandis que le phallus sera dès lors dégradé à n'être que masque de la jouissance.

A la semaine prochaine.

XVIII

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 20 MAI 1992

J'espère que sans micro, je me fais entendre. J'essayerai de pousser un peu la voix, à l'exemple de la succession des professeurs de physique et de chimie qui se sont exprimés en ce lieu. Vous voudrez bien me signaler les moments où ma voix pourrait fléchir.

L'interruption à laquelle s'est trouvé soumis ce cours, isole de fait les réunions qui se tiendront ici, dans cet amphithéâtre de l'ancienne Ecole Poly-technique, et m'oblige non seulement à hurler, mais à reprendre un nouveau départ dans le thème de la nature des semblants, c'est-à-dire d'essayer, pour ces quelques réunions qui nous restent, de reprendre les fondements de la théorie psychanalytique de la sexualité féminine.

Je rappelle ce qui a donné son départ à notre réflexion de cette année. Si j'ai mis en valeur le terme de semblant, c'est qu'il organise autrement le ternaire conceptuel que Lacan a introduit dans la psychanalyse, ce ternaire du symbolique, de l'imaginaire et du réel, dans la première époque de son enseignement :

R S I

C'est une époque qui, à certains égards, n'est pas dépassée par la suite. Elle fonctionne en même temps, elle fonctionne de la même façon que sur le Graphe du désir – le second étage fonctionnant en même temps que le premier, comme me l'a judicieusement fait remarquer Agnès Aflalo dans une autre réunion cette semaine. Cependant, dans cette première époque, ce ternaire est organisé d'une façon que je symboliserai ainsi :

S / I

Tout l'intérêt est porté sur la disjonction du symbolique et de l'imaginaire, voire sur le passage de l'imaginaire au symbolique, tandis que le registre du réel, à certains égards du moins, fait bande à part. Je l'inscris ici entre parenthèses puisque, au moins à son point de départ, Lacan considère qu'il n'est pas en jeu dans le champ psychanalytique :

S / I (R)

La seconde époque de l'enseignement de Lacan, dont on peut dire qu'elle commence déjà avec *L'Ethique de la psychanalyse*, est au contraire marquée par une organisation différente de ces registres, c'est-à-dire par l'introduction, qui devient toujours plus insistante, d'une collision entre le symbolique et l'imaginaire par rapport au registre du réel :

S I / R

La réflexion qui peut heurter et que nous avons menée cette année, a subi l'attraction du thème du phallus. C'est justifié dans la mesure où le phallus, le phallus dans le champ psychanalytique tel que Lacan le délimite, est par excellence le semblant. C'est au point que le dire signifiant, c'est-à-dire l'insè-crire au registre symbolique, n'a pas pu dans les *Ecrits* effacer son apparte-nance, en quelque sorte simultanée, au registre imaginaire. C'est ce qui fait qu'on

rencontre l'expression – qui peut paraître fautive, transitoire, éphémère, qui peut paraître une contradiction dans les termes – de *signifiant imaginaire* pour qualifier le phallus. C'est une expression qui se rencontre et qui semble faire tache dans la "Question préliminaire".

On peut dire que dans ce que j'appelais par commodité la première époque de l'enseignement de Lacan, c'est déjà le thème du phallus qui déjoue l'oppo-sition du symbolique et de l'imaginaire. En tout cas, c'est autour de la question du phallus que se joue la validité de cette opposition qui est là mise à l'épreu-ve, et qui donne en même temps, si l'on peut dire, son rendement théorique maximum.

Essentiellement, Lacan traite la littérature psychanalytique la plus clinique à partir de cette disjonction de l'imaginaire et du symbolique, et réordonne, simplifie les données de base de la clinique, avec une prévalence, qui est à relever, de la clinique des perversions. On en a une trace peu développée dans l'écrit même qui porte sur la clinique des psychoses. Le terme du phallus témoigne donc d'une adhérence du symbolique dans l'imaginaire, et, à certains égards, fait point de capiton entre ces deux registres. Il témoigne qu'au moins un des signifiants en jeu dans le champ psychanalytique n'est pas arbitraire. Il est évidemment emprunté au corps et il signale la significantisation de ce corps.

Puisque je prends aujourd'hui une sorte de nouveau départ, je voudrais entourer l'arrivée de ce terme de phallus – qui est déjà depuis longtemps comme un terme de routine dans la littérature analytique et dans son commen-taire – d'un certain apparat, et donc marquer que l'entrée de ce personnage sur la scène s'est fait attendre dans l'enseignement de Lacan proprement dit.

Etant donné le point de départ de cet enseignement, le terme de phallus ne se rencontre pas d'abord. Il est précédé par une longue élaboration qui, après coup, semble faire l'impasse sur ce terme. Néanmoins, cette élaboration a son équilibre et sa cohérence. Il y a comme une réserve mise sur la reformulation de la théorie freudienne de l'organisation génitale, et ça n'est à proprement parler qu'à l'occasion de son écrit sur la psychose que Lacan donne une forme dogmatique, si je puis dire, à cette théorie freudienne.

Commençons par mesurer l'absence première de ce terme. A vrai dire, elle tient essentiellement à ce que le point de départ de l'enseignement de Lacan, c'est l'expérience analytique entendue comme une expérience de paroles sup-portée par la structure de langage. C'est ce qui s'accomplit dans "Fonction et champ de la parole et du langage".

Ce texte programmatique n'est pas d'abord, remarquons-le, un texte clini-que. C'est un texte consacré à la pratique analytique. C'est un texte qui cherche à tirer au clair et à refonder la technique psychanalytique à partir de ses fonde-ments théoriques. S'il y a un concept freudien qui se trouve là repensé selon la structure du langage, c'est le concept de l'inconscient, puis également celui du symptôme, et enfin celui de l'interprétation. Mais on peut dire que la clinique à proprement parler n'y est touchée que de biais, par l'intermédiaire de certaines des *Cinq psychanalyses* de Freud. A cet égard, le retard de l'arrivée sur la scène du personnage du phallus tient d'abord à ces deux temps d'élaboration de Lacan: d'abord la pratique, ensuite la clinique.

Au fond, qu'est-ce que délivre, sur le champ psychanalytique, l'abord par la pratique ? Je crois que l'on peut là suivre l'ordonnance même de ce point de départ.

Cet écrit tripartite de "Fonction et champ" s'inaugure par l'opposition bien connue de la parole vide et de la parole pleine. La parole vide, c'est le nom que Lacan donne là au discours narcissique. L'opposition même du vide et du plein repose sur la distinction du moi et du sujet. Par une sorte de chiasme, ce moi qui est plein, plein d'identifications imaginaires, délivre un discours vide au gré de l'exigence analytique. Le sujet, qui par contraste apparaît déjà comme un vide, est comme l'agent d'un discours plein. Ici nous avons, à grands traits, une reformulation, une refondation de la théorie freudienne du narcissisme dont Lacan fait usage pour définir son concept du moi.

On peut dire que perdurera chez Lacan cette prévalence accordée à la théorie

freudienne du narcissisme dans la définition du moi. C'est à partir de la prévalence donnée à la théorie du narcissisme qu'il pourra reformuler, relire d'autres textes de Freud portant sur le moi. Il pourra en particulier élider des formulations éventuellement opposées de Freud dans la seconde topique. On peut dire que ce résultat est acquis dès la première moitié de la première partie de "Fonction et champ".

Ensuite, sur le versant de la parole pleine, se développe une reformulation de l'inconscient freudien conçu comme histoire, comme vérité. Ca s'accom-pagne – je l'ai souvent signalé – d'une parenthèse qui est mise sur la théorie du développement. Au fond, tout ce qui s'est élaboré dans la psychanalyse sous le chef de la théorie du développement, des stades, est pris par Lacan dans la parenthèse du sujet. C'est la phrase que j'ai souvent soulignée: *"Les stades instinctuels sont déjà quand ils sont vécus, organisés en subjectivité."*

On peut donc dire que dans ce point de départ, l'approche du développement est sacrifiée, effacée par la théorie historique que propose Lacan. Le thème de la régression – qui est un thème qui concerne la pratique analytique même – est réduit à ceci, que la régression est située au départ comme l'effet sur le moi de la parole en analyse. La régression, ce serait, dans le moi comme imagi-naire, l'effet du symbolique. C'est ainsi que Lacan appelle régression la décomposition de la structure imaginaire du moi. Autrement dit, il saisit avant tout la régression à partir de la structure.

Si je reprends ce point, c'est parce que c'est bien là, dans cette évacuation, dans cette historisation de la théorie des stades, que se joue à cette date l'absence de ce personnage du phallus. C'est un fait que le phallus ne fera son entrée dans la considération structurale de Lacan qu'à partir du moment où la théorie du développement, y compris dans sa chronologie, sera à nouveau assumée par lui.

Si vous relisez les pages finales de la première partie de "Fonction et champ", vous pouvez maintenant y voir comme la cicatrice de cette excision de la fonction phallique. Ce n'est qu'ultérieurement que Lacan tentera de don-ner une présentation purement structurale de la fonction phallique. C'est ce qui s'accomplit dans son écrit de "La signification du phallus". C'est de là que cet écrit a tout son miroitement, attire.

Mais, si on ne se laisse pas hypnotiser par la tentative de Lacan, on s'aper-çoit que c'est un effet d'après-coup. C'est par un effet d'après-coup que Lacan tente une déduction purement signifiante du phallus à partir du signifiant, alors que, de fait, il lui a fallu, entre "Fonction et champ" et cette "Signification du phallus", assumer à nouveau ce que Freud, Abraham et leurs élèves avaient apporté dans la perspective du développement et des stades. A cet égard, c'est passé par une réouverture de cette dimension clinique qui est à peine esquissée dans "Fonction et champ".

Si de ce point de vue, on passe rapidement en revue la suite de ce "Fonction et champ" qui est comme le socle de l'enseignement de Lacan, de quoi s'agit-il? La seconde partie, intitulée "Des rapports du symbole et du langage comme structure et limite du champ psychanalytique", ça met en valeur quoi ? La puissance combinatoire des symboles, leur omniprésence dans l'expérience humaine, et, appuyée sur les structures élémentaires de Lévi-Strauss, la formu-lation que la loi est identique à un ordre de langage, et que le sujet est sujet à une dette symbolique qui tient à son inscription dans cet ordre de langage.

Au fond, là encore, à le relire, vous trouvez comme le point qui aurait pu déjà frayer à Lacan l'entrée du personnage du phallus, puisque lorsque ce personnage sera appelé sur la scène, ce sera précisément pour donner, si je puis dire, un contenu et une figure à cette dette symbolique. Plus tard, après un temps d'élaboration, cette dette symbolique pourra être nommée. On pourra dire qu'elle porte sur un objet imaginaire qui est le phallus.

Enfin, la troisième partie de "Fonction et champ", qui est plus lâche, plus longue, et où se précipite un peu ce qui a été au départ laissé de côté, cette troisième partie, qui s'intitule "Les résonances de l'interprétation et le temps du sujet dans la technique psychanalytique", affiche quelle est à cette date la visée

de Lacan, c'est-à-dire non pas la clinique, mais la technique.

Ce qui se propose essentiellement, c'est de renouveler l'interprétation, ce qui suppose d'avoir suffisamment examiné la structure du langage pour en déterminer sa fonction comme n'étant pas d'informer mais d'évoquer. Lacan se propose donc – c'est là-dessus que tombe le texte tout entier – de restituer à la parole sa valeur d'évocation. Par là, il formule la question qui restera d'ailleurs la sienne : comment par la parole transformer le sujet à qui elle s'adresse ?

Là encore, nous trouvons une troisième marque en attente, puisque ce sera seulement dans la conclusion de son écrit de "La direction de la cure", cinq ans plus tard, que Lacan pourra faire sortir de l'à-peu-près cette doctrine de l'interprétation, qu'il pourra, à la place de l'évocation, traiter précisément de l'allu-sion, et avec cette fois-ci toutes les résonances de la théorie de la métonymie dont il ne dispose pas à cette date. A la fin de "La direction de la cure", il pourra à cette place inscrire l'indice, l'index qui symbolise le phallus.

Nous trouvons ainsi, par trois fois, dans les trois parties de cet écrit premier de Lacan, l'indication de vides qui sont comme en attente de la doctrine pure-ment clinique du phallus.

Si l'on cherche à cette date la clinique de Lacan, on la trouve, par exemple, à propos de l'hystérie et de l'obsession, et dans un parallèle qui se trouvera par lui développé plus tard dans son écrit de "La psychanalyse et son enseigne-ment". On en trouve là le point d'amorce, et il faut dire que c'est avant tout une clinique inspirée par la distinction du moi et du sujet.

La clinique de l'hystérie est en quelque sorte condensée dans la proposition que le sujet hystérique a son moi dans un tiers, par l'intermédiaire duquel ce sujet jouit de son objet. Pour le sujet obsessionnel, tous ses objets sont dans la cage de son narcissisme, dans la cage de son moi, tandis que le sujet – à distinguer là du moi – se place au dehors, comme le maître spectateur qui ne peut pas se voir lui-même.

Vous savez que cette opposition, Lacan la développe plus tard, toujours dans ce parallèle, en marquant bien que c'est plutôt à la moitié femme qu'on affecte le sujet hystérique, et à la moitié homme le sujet obsessionnel. C'est ainsi que nous en trouvons une troisième édition dans son écrit de "La signification du phallus", mais cette fois-ci articulée à partir de l'homme et de la femme et en prenant appui sur la *Psychologie amoureuse* de Freud. Ce déplacement, en quelque sorte de référence, traduit également que le person-nage du phallus a fait alors son entrée dans le jeu.

Il y a d'autres indications cliniques de Lacan dans "Fonction et champ", mais, au fond, l'étude de ce texte nous ramène en quelque sorte à une clinique sans phallus, à une clinique qui joue seulement sur la différence du sujet et du moi, et sur le ternaire du sujet, du moi et de l'objet. Tout l'accent alors est porté, ou bien sur la théorie de la séance courte – c'est seulement dans ce texte qu'elle est articulée en long et en large – ou bien sur une théorie de la répéti-tion, qui est abordée, appareillée davantage à partir de la pratique analytique qu'à partir d'une perspective clinique, sinon qu'il faut bien prendre à Lacan la référence d'un fait du développement qui est l'observation par Freud de l'enfant au *Fort-Da*. Il y a là cette observation que Lacan ne cessera pas de reformuler, et qui est articulée précisément à la fonction phallique, bien que là encore, ça nous apparaît éludé à cette date.

Rassurez-vous, je ne vais pas vous énumérer tous les textes de Lacan à la queue-leu-leu jusqu'à la "Question préliminaire", mais on peut dire qu'avec ce que j'ai là résumé, vous avez le soubassement de ce qui dans les *Ecrits* se poursuit : "Variantes de la cure-type" qui en approfondit, en précise les as-pects, les textes qui encadrent le commentaire d'Hyppolite sur la *Verneinung:* "La chose freudienne", "Le séminaire sur *La Lettre volée*", "La psychanalyse et son enseignement", "La situation de la psychanalyse en 1956", et même le bord de "L'instance de la lettre", bien qu'avec "L'instance de la lettre", nous sommes déjà dans le domaine qui sera marqué par la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose".

On peut dire que cet écrit, dans la perspective que nous avons aujourd'hui, marque un tournant. Avant, ce à quoi Lacan consacre son élaboration, c'est à l'expérience analytique, à savoir à la structure de la pratique et à la structure du langage, avec bien sûr des considérations sur le mouvement psychanalytique. Mais c'est vraiment avec l'écrit sur la psychose que revient, et sous de nou-veaux atours, la théorie du développement. C'est comme si la psychose con-duisait Lacan à devoir poser la question de ce qu'est la réalité, et que cette question devait admettre un abord génétique.

Si voilé que ce soit, on peut dire qu'il y a dans l'affaire une dimension génétique qui n'est plus éludable, l'effort de Lacan étant alors d'inscrire ces éléments du génétisme dans la perspective structurale. On peut dire qu'il y réussira si bien que la couture en deviendra presque invisible. A cet égard, ce n'est sans doute pas par hasard qu'il ne consacre qu'à peine une page de cet écrit à la clinique des perversions, et que, par la suite, ce qui là palpite de la dimension du développement apparaîtra complètement réduit dans son abord.

Par exemple, prenons comme index le terme de régression. La régression quand elle apparaît reformulée par Lacan au départ, c'est une régression ima-ginaire qui nous restitue l'histoire du moi. Mais dans la "Question prélimi-naire", la régression est au contraire distinguée selon trois modalités différ-entes – je ne me sers de cette référence que pour mesurer l'écart – à savoir : la régression dans la structure, la régression dans l'histoire, et la régression dans le développement. Soit : sa modalité topique, sa modalité temporelle, et sa modalité génétique. Ceci alors que dans "Fonction et champ", page 252 par exemple, la régression est définie de façon restrictive par un *ne... que : "C'est ainsi que la régression peut s'opérer, qui n'est que l'actualisation dans le discours des relations fantasmatiques restituées par un* ego *à chaque étape de la décomposition de sa structure."*

C'est avec cet écrit sur la psychose que Lacan nous présente ce qu'il appelle *"l'armature de l'édifice freudien",* avec une accumulation très précise, et dont il éclate que jusqu'alors il avait fait l'économie de la recomposer, de la resituer. Il faut attendre cet écrit sur la psychose pour que Lacan puisse dans ses *Ecrits* donner la place à rien de moins que ce qu'il appelle lui-même l'édifice freudien et son armature. D'une certaine façon, il est saisissant qu'il ait pu s'en passer au profit de la structure de langage. Au fond, il a jusqu'alors cherché avant tout à recomposer l'armature de l'inconscient analytique, l'armature langagière de l'expérience analytique, tandis que ce qu'il appelle lui-même l'armature de l'édifice freudien n'est pas de l'ordre de la pratique mais de l'ordre de la cli-nique.

Il s'agit de cinq éléments tout à fait précis et qui nous donnent une sorte d'armature de la clinique freudienne. Le premier élément, c'est le phallus en tant qu'il vaut pour les deux sexes. C'est ce qu'il exprime exactement en par-lant de *"l'équivalence de la fonction imaginaire du phallus dans les deux sexes."* En effet, à quoi se réfère-t-il précisément dans la clinique freudienne ? Il se réfère précisément à l'organisation génitale infantile, à ladite phase phalli-que que, selon Freud, les deux sexes traversent, et qui traduit le centrage libidinal sur l'organe génital mâle. Il est saisissant que comme premier élément de l'armature de la clinique freudienne, dont on ne peut pas dire que jus-qu'alors il ait fait son profit, Lacan place la phase phallique et les consé-quences à en tirer.

Le deuxième élément de la clinique freudienne qui complète le premier, c'est le complexe de castration entendu comme *"phase normative de l'assomp-tion par le sujet de son propre sexe."* Je ne vois pas comment situer ça autre-ment que comme une référence explicitement génétique. On ne peut pas entendre l'expression même de *phase normative* autrement que dans une perspective qui comporte que ce n'est pas d'emblée que le sujet assume son propre sexe, mais que son sexe lui fait question, que cette question est géné-tiquement et temporellement élaborée, et en même temps structuralement élaborée. On ne peut pas ne pas distinguer là un avant et un après. C'est même par le biais de la question que Lacan va pouvoir souder la théorie du dévelop-pement à sa perspective structurale.

Il y a une troisième composante de la clinique freudienne, de son armature. A vrai dire, ce n'est pas la clinique mais *l'armature* de la clinique freudienne, c'est-à-dire des éléments qui, aux yeux de Lacan, sont prévalents dans la clini-que freudienne. Ce n'est pas la théorie du symptôme, même si le symptô-me trouvera à s'articuler précisément à partir de la fonction du phallus, du com-plexe de castration. Ce n'est pas ça que Lacan prélève chez Freud comme éléments d'armature.

Le troisième élément donc, c'est le meurtre du père, qui est déjà conçu com-me complément nécessaire du complexe d'Œdipe. Le troisième élément, c'est le complexe d'Œdipe et son complément qui est le meurtre du père. Vous savez que ces éléments : complexe de castration, complexe d'Œdipe, meurtre du père, Lacan ne cessera pas de les organiser, d'en chercher la logique com-mune jusqu'à son *Envers de la psychanalyse* qui est, à cet égard, un traitement de l'armature de la clinique freudienne.

Il vaut la peine de noter que le complexe d'Œdipe est pour Lacan, à cette date, constituant dans ce qu'il appelle, de façon très approximative, *"l'histoire personnelle"*, qui est au fond une façon d'habiller le développement avec le terme d'histoire. Ce qu'ajoute ici l'histoire, c'est la prise en compte de l'après-coup dans le développement. A cet égard, ce n'est pas un masquage, puisque Lacan va donner toutes ses conséquences cliniques à l'après-coup du complexe de castration sur l'ensemble de l'observation clinique. On peut dire que s'il a pu acclimater à sa perspective structurale, l'essentiel de la clinique psycha-nalytique élaborée auparavant – disons la partie la plus valable de cette clini-que –, s'il a pu l'inclure et en même temps la renouveler, la faire voir d'une façon tout à fait inédite, c'est précisément en ajoutant l'histoire au dévelop-pement, c'est-à-dire en la considérant tout entière à la lumière du complexe de castration, et en faisant voir que là où on ne le savait pas, c'était déjà du phal-lus qu'il s'agissait.

Soyons plus complet. Quelle est l'opération de Lacan sur la clinique psy-chanalytique d'avant lui ? C'est d'abord de la répartir dans les registres du symbolique, du réel et de l'imaginaire. Tous les textes cliniques auxquels il s'attache brusquement sont donc susceptibles d'une dialectique, ceci parce qu'il y distingue des niveaux, donc qu'il y repère des confusions et qu'alors il déplie les observations cliniques de Freud et des autres auteurs. Là où on a un texte plat, il suffit que Lacan arrive avec ses trois catégories pour qu'on ait brus-quement des étages qui se forment, des concepts qui se scindent, des obser-vations qui se complexifient, et aussitôt des relations qui s'instaurent. On n'a donc pas une chronologie pure et simple, mais toute une architecture. C'est pourquoi Lacan parle d'édifice.

Le quatrième élément de base, c'est *"l'effet de dédoublement porté dans la vie amoureuse par l'instance de l'objet"*. Et il précise : *"l'instance répétitive de l'objet toujours à retrouver en tant qu'unique"*. C'est une référence à la *Psy-chologie de la vie amoureuse*, et c'est déjà pour lui un point clef de la clinique freudienne qu'il mettra spécialement en valeur dans sa "Signification du phallus", puisque lorsqu'il aura donné une déduction apparemment signifiante de la fonction du phallus et lorsqu'il s'agira pour lui de l'illustrer dans la clinique, c'est à la *Psychologie de la vie amoureuse,* à cet élément-là freudien, qu'il aura recours.

On peut donc s'en tenir à cette liste de quatre termes, sauf que Lacan y ajoute un cinquièmement, comme un peu à côté, un peu hors série. Pour les meilleures raisons, ça ne fait pas absolument partie de sa liste. C'est ce qu'il appelle *"le caractère foncièrement dissident de la notion de pulsion"*. Là, il y a évidemment beaucoup en attente.

Pourquoi mettre là l'accent sur le caractère foncièrement dissident de ce terme, de cette notion ? C'est mettre l'accent sur le fait que c'est précisément une notion qui, en dépit de son usage courant dans la littérature analytique, ne se prête pas à la théorie du développement. Si tous ces termes de phase phallique, de complexe de castration, de complexe d'Œdipe, de structure de la vie amoureuse de l'adulte qui suppose déjà l'au-delà de la période de latence, sont chronologiquement

indicables, il ne s'agit pas, pour ce qui est de la pulsion telle que l'aborde Lacan, d'un terme qui soit situable sur une échelle du développement.

Je remarque en passant que quinze ans plus tard, dans son écrit de *L'Etourdit*, Lacan, et cette fois-ci d'une façon plus péjorative, se référera à l'édifice freudien en le qualifiant de fouillis, et se vantera alors d'avoir mis de l'ordre dans ce fouillis clinique hérité de Freud. Il énumérera à cette date les termes suivants, qui sont approximativement ceux qui figurent dans son écrit sur la psychose : la castration, l'amour qui s'entretient de l'inceste – nouvelle version de l'effet de dédoublement dans la vie amoureuse –, la fonction du père, précisément l'Œdipe redoublé de la comédie du père orang-outang, c'est-à-dire l'Œdipe redoublé de la comédie de *Totem et tabou.* On y retrouve peu ou prou, sans je crois forcer les choses, dans un vocabulaire et une présenta-tion distincte, la liste qui est celle de Lacan dans son écrit sur la psychose. Il s'agit là de points distingués qui sont à cet égard précieux.

Qu'est-ce que veut dire cette scansion que je souligne là à plaisir ? C'est que "Fonction et champ de la parole et du langage" avait au fond pour résultat de séparer, dans Freud, ce qui relève de la théorie de l'inconscient et son déchif-frage de la théorie des pulsions et de la sexualité. Lacan lui-même le note, et on peut dire qu'il s'est dans un premier temps consacré à l'élaboration de ce concept de l'inconscient à partir de l'évidence de son déchiffrage dans l'expé-rience. A certains égards, il a donc sacrifié la théorie des pulsions et de la sexualité. Puis, par un mouvement dialectique, le temps 2 consiste pour lui à tirer les conséquences de l'inconscient structuré comme un langage dans la théorie de la sexualité, dans la théorie des pulsions, c'est-à-dire à tirer les conséquences du signifiant dans la théorie de la sexualité, et en particulier d'inscrire le sujet dans la sexualité.

Au fond, le gain, c'est avant tout de substituer le sujet à l'individu dans la théorie de la sexualité, et d'arriver, dans le fouillis de la littérature analytique sur le problème de la question, sur la notion que la sexualité n'est pas une donnée mais avant tout une question. Déjà, dans cette différence de ne pas considérer la sexualité comme une donnée mais comme une question, nous avons ce que Lacan, des années plus tard, amènera comme la sexuation, et même comme ses formules de la sexuation, qui sont comme des réponses à la question du sujet dans la sexualité.

A cette date, pour Lacan, le sujet, c'est une question. Qui dit sujet, dit ques-tion. C'est, autant que son sexe, son existence qui est question pour le sujet. Sans doute, sur ces versants, Lacan peut répartir l'obsessionnel et l'hystérique, mais le couple de l'existence du sujet et de son sexe a des fondements plus structuraux, puisqu'on retrouvera ce couplage de l'existence et du sexe dans les formules de la sexuation. En effet, les formules de la sexuation mâle, les for-mules œdipiennes, traitent spécialement de l'existence du sujet, de l'existence de tout sujet, mais je laisse ça pour l'instant en attente.

C'est donc ainsi que Lacan commence à inclure le complexe de castration, c'est-à-dire comme ce qui pour le sujet met en question son sexe. On peut dire que c'est de cette façon-là qu'il acclimate le complexe de castration à sa théorie du sujet. Alors, avançons-nous dans ce qu'implique de tirer les conséquences de l'inconscient structuré comme un langage et de la position du sujet dans la théorie de la sexualité.

Eh bien, on peut dire que la conséquence en quelque sorte première de ce qui est une sorte d'intrusion du signifiant dans une théorie de la sexualité qui n'en demandait pas tant, qui s'en était jusqu'alors passé, c'est de donner une place tout à fait distinguée, et même prévalente dans la clinique, à ce qu'on résume rapidement sous le chef de la sexualité féminine. Tout se passe comme si la sexualité féminine n'avait pas du tout, dans la clinique, un rôle symétrique à la sexualité mâle, mais, si l'on veut, un rôle prévalent, au moins tel que Lacan met la question au jour. Cela, au fond, pour une raison très simple, à savoir que la sexualité féminine, telle qu'elle a été observée par les premiers praticiens de l'analyse, les a introduits d'emblée au manque d'objet. Ce qu'ils ont appelé

sexualité féminine – et de façon justifiée puisque c'est par ce biais qu'ils ont pu y avoir accès – c'est une sexualité qui a en son centre, ou pour pivot, le manque d'objet.

A cet égard, on peut dire que c'est par ce biais que le primat du phallus a été formulé par Freud. C'est par ce biais qu'il a pu isoler la fonction décisive d'un objet qui n'est pas un objet parmi d'autres, qui n'est pas l'organe, mais qui est sa forme, son image érigée. C'est pourquoi il a trouvé la référence, que signale Lacan, du simulacre antique. Ce n'est pas par le biais de la sexualité mâle que c'est apparu. On peut dire que c'est par la sexualité des femmes, par sa fonction pour les femmes.

C'est par là que Lacan, à son tour, fait venir ce phallus sur la scène. Il le fait enfanter, si je puis dire, par la sexualité féminine, parce que – c'est un fait – c'est bien le phallus en tant qu'il n'existe pas qui apparaît opérant. C'est pourquoi, quand Lacan s'attachera explicitement à la relation d'objet, il en introduira les premières avancées par la sexualité féminine. C'est parce que la considération de la sexualité féminine permet d'introduire comme dans la réalité, et même comme réellement, le sujet comme désirant, le sujet comme en manque de.

Il est sûr, à cet égard, que la théorie du sujet, si elle a été approchée par les cliniciens, ça a été beaucoup plus volontiers dans leurs considérations sur la sexualité des femmes. Au fond, le sujet barré, dont on n'avait pas idée avant Lacan, on peut dire qu'on en est plus proche quand il s'agit de la clinique de la sexualité féminine. On voit par exemple s'introduire, comme tout naturel-lement, des question de topique de la jouissance - questions réduites quand on s'occupe de la sexualité mâle.

La clinique même de l'objet, de l'objet freudien, de l'objet perdu, est électivement abordée par la sexualité féminine. Ca va jusqu'à emporter des conséquences qui valent pour les deux sexes, à savoir que ça conditionne en particulier le statut de l'enfant. J'ai déjà eu l'occasion de le dire en passant et ça a été retenu. Tout ce qu'on cherche à élaborer sur la clinique de l'enfant dans la relation avec l'analyste, a été, pour Lacan, amené à partir de la sexualité féminine et dans la plus pure veine freudienne, à savoir qu'il y a entre l'enfant et le phallus – le phallus qui n'existe pas – une relation d'équivalence ou de substitution. C'est la thèse freudienne dont Lacan a restitué l'accent. Il en a restitué précisément ceci, que pour s'y retrouver s'agissant de tout enfant, il faut partir du désir de la mère. Pour tout enfant, il y a une relation au phallus en tant que désiré par la femme qui est mère, et il s'agit de préciser dans chaque cas comment il s'en est arrangé.

Ce que traduit l'écrit de Lacan sur la psychose, c'est d'abord un stade du miroir complété par l'instance du phallus. C'est à cette date que Lacan re-formule cette expérience matrice du stade du miroir pour y inclure un élément qui déjà apparaît comme le semblant par excellence. Et où serait-il plus semblant, ce phallus, que dans la problématique de la sexualité féminine ? A cet égard, ce qui est écrit DM dans les schémas de l'écrit sur la psychose, c'est-à-dire le désir de la mère, n'est pas essentiellement le désir métonymique. C'est le désir qui a un objet symbolisé par le phallus. C'est aussi le désir comme tel. C'est un désir dont on peut dire qu'il est, dans sa définition même, insatisfait, insatisfait structurellement, et c'est dans la mesure où ce désir ne peut pas être satisfait, que Lacan peut dire dans *La Relation d'objet : "Il ne s'agit que de le tromper."*

A cet égard, on peut dire que l'essentiel de la clinique lacanienne - au moins la clinique qui entoure cet écrit sur la psychose - est une clinique de l'enfant trompeur, une clinique qui se répartit selon les modes de tromperie dont l'enfant peut jouer et dont il est joué au regard de ce désir inassouvissable. Par exemple, le sujet comme enfant peut être ramené à cette image phallique, confondu avec elle, ou encore en déficit par rapport à elle, ou encore confondu avec la mère.

On peut dire que la théorie du narcissisme, qui est reformulée par Lacan comme stade du miroir, est là repensée par rapport au phallicisme. Le stade du miroir ne se conçoit pas s'il n'est pas complété par l'instance du phallus. Dès lors, c'est aussi bien un remaniement de la théorie du narcissisme. Certes, on en a

avant tout retenu quoi ? On a avant tout retenu l'insuffisance du stade du miroir + phallus. On a retenu que ce ternaire demandait pour s'équilibrer, pour se stabiliser, que s'introduise le quart élément du père, fonction normalisatrice de ce ternaire imaginaire.

Cet enfant, qui ne sait s'il doit se confondre avec cette image ou avec celle de la mère, et qui, à cet égard, se démontre vaciller dans ce palais des mirages, on l'a précipité dans la fonction paternelle avec soulagement - fonction qui fait au fond la loi du phallus, et qui apporterait à cet enfant le soulagement de sortir de ce *je suis ou je ne suis pas*, de cette problématique d'identification aliénante pour la promesse d'un avoir. La fonction du père semble être un *tu auras*, que ce soit par là promettre à l'enfant, ou que ce soit l'investiture phalli-que autorisant un exercice légitime de l'organe au sujet mâle.

C'est une position qui permet d'ailleurs à Lacan une relecture paradoxale de la position anaclitique, faisant de cette position anaclitique, de cette position distinguée par Freud, la position érotique même de l'homme, celle qui lui assure que comme il est dépositaire du phallus, la femme dépend de lui. Nous reviendrons peut-être sur cette exégèse audacieuse.

A sanctifier la fonction du père pour après regretter le regain qui trouve le religieux dans la psychanalyse, on méconnaît peut-être l'accent plus vrai que Lacan y met, à savoir l'accent mis sur les défauts de cette fonction du père. S'il s'attache à la perversion jusqu'à montrer que son empire s'étend assez loin dans la sexualité mâle, c'est précisément pour marquer la multiplicité, l'inventivité, la vigueur, si je puis dire, des solutions perverses qui sont apportées au ternaire imaginaire.

On distingue, chez Lacan, une très fine clinique différentielle des perver-sions qui repose précisément sur la présence du semblant phallique dans le stade du miroir mère-enfant. Ca va assez loin, puisque, y compris dans sa lecture du cas du petit Hans, vous savez que Lacan doute fortement que la paternité s'y soit introduite d'une autre façon qu'imaginaire. Dans ce cas, selon Lacan, nous ne sommes finalement pas loin d'un semblant de père - semblant qui n'a pas que des désavantages puisque la créativité dont fera preuve le petit Hans est sérieusement articulée au défaut du père. A cet égard, on aurait tort de penser la création comme le nec plus ultra de l'achèvement du sujet, puis-que Lacan montre au contraire dans la création, une production de semblants qui gardent de fortes attaches dans la position perverse - ce qui n'est pas non plus incompatible, au contraire, avec la position psychotique.

La clinique différentielle des perversions, c'est un registre que je m'atta-cherai à énumérer la fois prochaine. Mais, pour conclure, pour donner une chute aujourd'hui, je vais vous amener quelque chose qui est comme le négatif ou l'envers, apparent du moins, de la signification du phallus.

C'est au fond le plus vif dans ce que j'ai entendu – j'en ai entendu beaucoup – des observations cliniques lors du voyage que j'ai pu faire en Argentine pendant l'intervalle de ces derniers cours. Ce que j'ai entendu de plus vif, c'était un cas rapporté par une collègue et qui nous faisait voir les secrets d'une phobie. C'était un cas qui s'était amené comme une agoraphobie. Cette agora-phobie remplissait toute la scène, de telle sorte que notre collègue avait présenté ce cas, il y a six mois, comme un cas de phobie. Je dis il y a six mois, car ayant beaucoup voyagé dans ce pays ces derniers temps, j'avais déjà entendu l'exposé clinique de cette personne.

Une phobie donc. C'était ça qui submergeait toute la scène. Et puis, là, tout récemment - l'analyste en question rend compte de ce cas au fur et à mesure qu'il progresse, ce qui donne une dimension tout à fait passionnante à ses découvertes -, tout récemment donc, on passe derrière la scène. Et qu'est-ce qu'on voit derrière la scène de l'agoraphobie ? Tout d'abord ce à quoi on ne pense pas assez, à savoir que quelqu'un qui ne sort pas et qui, étant agora-phobe, reste à la maison, eh bien, fait des choses à la maison. Et qu'est-ce que faisait cette agoraphobe à la maison ? Eh bien, elle s'admirait. Cette agora-phobe, vue du côté maison, passait un temps tout à fait notable devant son miroir, en proie à une jouissance

narcissique tout à fait évidente. Petite fille, elle passait aussi son temps à faire des petites poupées de papier, à les vêtir et les dévêtir. Je passe sur les considérations diverses qu'on pourrait ajouter à cela. Elle trouvait là, explicitement, la jouissance d'être unique. D'être unique évidemment toute seule à la maison, tandis que, dans la rue, elle ressentait le désavantage de n'être qu'une entre autres.

Voilà donc une agoraphobie qui révèle une autre allure, d'autant qu'elle obéit ainsi à un impératif paternel qui était de ne pas se lier aux hommes. Conséquence : un goût tout à fait prononcé pour les homosexuels mâles. Ayant fait son entrée dans ce monde, elle dit : *"Enfin, j'ai trouvé une place dans le monde des hommes."* Elle trouve sa place à regarder les hommes entre eux, à leur servir de témoin dans leurs jeux et jouissances, et à constater qu'étant la seule parmi eux, *"ils l'admirent,* dit-elle, *comme une déesse".* Elle retrouve donc là cette position d'unicité, étant la femme qui manque aux homosexuels. Elle complétait cette construction fort bien articulée autour de sa phobie – phobie s'évacuant évidemment au fur et à mesure qu'elle restitue cette articulation – d'un mari qualifié par elle d'impuissant.

Il y a enfin – c'est là-dessus que je voudrais faire la chute aujourd'hui – le rêve qu'elle finit par amener à son analyste. Ce rêve, je m'étais dit, en l'en-tendant, qu'il faudrait que je le rapporte ici, puisque ça vient, si l'on peut dire, comme chaussure au pied pour la signification du phallus, et ce d'autant plus que cette métaphore du chaussoir et de la chaussure est, vous le savez, utilisée par Lacan à propos précisément de la sexualité féminine et de la castration. C'est un rêve de chaussures, de chaussures du père. Les chaussures, c'est très important pour une agoraphobe. En effet, il se découvre que si elle ne sou-haitait pas se promener dans les rues, c'était aussi pour ne pas user ses chaussures.

Dans ce rêve, qu'est-ce qu'elle fait ? Qu'est-ce que fait cet inconscient si rusé ? Elle se sert de ce signifiant-là, et aussi de cet objet du père, pour une dérision superbe de la signification du phallus. A cet égard, vous savez que la chaussure est un objet éminent dans l'histoire. Vous savez l'attention qu'on y a portée dans la Chine antique. Vous savez l'objet sublime qu'en a fait Van Gogh, que Heidegger a choisi comme pivot de son esthétique, et que Lacan a repris dans *Le Transfert.* Il y a toute une gloire de la chaussure, et je crois que ce rêve, dans son effet de dérision phallique, mérite de figurer dans cet in-ventaire. Voilà ce rêve : *"J'ai rêvé,* dit-elle, *des chaussures de mon père. Je les lavais, je les trouvais parfaites."* Il faut dire, en plus, que la chaussure est mas-culin en espagnol. *"Je me mettais à les caresser de l'intérieur, et je constatais : il n'y a rien qui soit meilleur que cela, cet intérieur est doux comme un utérus."*

Je reprendrai la fois prochaine sur la clinique différentielle des perversions.

XIX

DE LA NATURE DES SEMBLANTS
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 27 MAI 1992

Que Lacan ait surpris en formulant que le phallus soit de l'ordre du semblant, et même précisément soit un semblant, n'est pas une raison pour ne pas nous apercevoir que cet énoncé était anticipé dès la conclusion du *Séminaire III,* où, de façon à la fois allusive et fulgurante, il énonçait que le phallus est un météore, un météore de la classe des semblants. Pour donner des exemples de semblants, c'est aussi bien à l'arc-en-ciel ou à l'aurore boréale que Lacan se réfère dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. En ce sens, que le phallus soit un semblant, c'est inclus aux fondements mêmes de la théorie renouvelante que Lacan a proposée de cette catégorie amenée par Freud.

On peut s'arrêter un instant sur la raison de cet effet de surprise qui, après tout, n'est pas éteint encore, comme si cette définition du phallus par le semblant était en quelque sorte une définition subsidiaire, comme si ça ne touchait pas l'essentiel de la question.

Quelles sont les raisons de cet effet de surprise continué ? C'est qu'avec cette catégorie, nous sommes accoutumés de traiter des phénomènes cliniques où le phallus apparaît bien loin de la fonction de météore. Au contraire, il apparaît comme un point fixe, comme, plutôt qu'un météore, une planète, ou un pôle. C'est que nous traitons les données cliniques à partir d'un phallus, si je puis dire, stabilisé. Et ce qui le stabilise, c'est la fonction paternelle, de telle sorte que nous ne pouvons plus en apercevoir la fonction que par le prisme du père. C'est comme si la prégnance de la métaphore paternelle éclipsait la signi-fication primordiale du phallus, alors qu'on pourrait garder comme un mémen-to que, de la même façon que le nom est du père, le phallus est d'abord de la mère. La juste place du Nom-du-Père est en cela conditionnée par le phallus de la mère. C'est ainsi que dans la dernière page de ses *Ecrits,* page 877, La-can, se référant à Freud, évoque le *"manque du pénis de la mère où se révèle la nature du phallus"*. C'est une notation à laquelle il faut rendre toute son im-portance, précisément en distinguant la fonction du phallus et sa nature.

Posons-nous la question de savoir pourquoi ce serait par la castration mater-nelle que se révélerait la nature du phallus. En quoi est-ce là le lieu ?

Il me semble que ce qui se révèle là, c'est que sa nature n'est pas imaginaire, ou au moins qu'il n'est pas tant imaginaire que ce qui manque à l'image, et précisément à l'image du corps. C'est ce qu'on gagne aussitôt à poser que le phallus est d'abord le phallus de la mère. Ca fait en effet apparaître qu'en cela le phallus est un manque-à-être. C'est même l'exemple, le paradigme du manque-à-être. Simultanément, c'est aussi bien ce qui signifie ce manque-à-être : à la fois manque-à-être et signifiant de ce manque-à-être. C'est une for-mule qui apparaît dès "L'instance de la lettre", et puisqu'il s'agit ici d'un cours, je vous renvoie à la page 522 des *Ecrits.*

Cette formule paradoxale est reprise, en même temps qu'elle l'éclaire, dans cette page ultime des *Ecrits,* qui est la page 877, et où Lacan articule le contenu de la révélation dont il s'agit. Ce qui se révèle comme la nature du phallus, sa nature dernière, c'est en quelque sorte un manque-à-être muni de son index, muni de son signifiant.

C'est même, dans la clinique lacanienne, cette définition du phallus comme manque-à-être qui le rend égalable au sujet, au sujet en tant que sujet barré. C'est cette position radicale de la nature du phallus comme manque-à-être qui autorise l'équivalence entre ce phallus manquant et le manque subjectif lui-même. C'est au point que cette fonction pourrait être ainsi écrite en insérant ce symbole du sujet dans une boucle qui traduirait le paradoxe que j'ai men-tionné.

$$(-\varphi) = \$$$

De fait, le phallus est un terme qui s'instaure de son rapport à une béance. C'est pourquoi on pourrait dire que c'est à propos de la difficulté du sujet féminin avec la sexualité que la catégorie du phallus a reçu sa place dans la psychanalyse, ne serait-ce que parce que le débat du sujet féminin avec la sexualité, tel qu'on en a le témoignage dans l'expérience analytique, impose l'évidence du rapport à l'objet perdu, et installe, d'une façon qui souffre diffici-lement la controverse, le manque au cœur de la sexualité.

Dans l'analyse, on a toujours le souvenir de ce qu'on pourrait appeler les méditations de la petite fille qui préparent, entourent et supportent la subjec-tivation primordiale de ce manque. De fait, il est rare que ça ne comporte pas une signification d'infériorité pour elle, de moindre valeur, de moins-value, cela au moins comme un temps de son élaboration.

Je peux, par exemple, évoquer cette mise en ordre du monde dont tel sujet féminin témoignait se souvenir. Il faut dire que c'était un souvenir qui lui paraissait toujours organiser, quoi qu'elle en eut, sa vie érotique, à savoir cette hiérarchie loufoque qui, dès toute petite, lui faisait placer la fille à l'échelon inférieur de l'humanité, le garçon à l'échelon supérieur, et inventer un échelon intermédiaire, celui de la fille gagnant sa place parmi les garçons, c'est-à-dire ce qu'elle classait comme la *fille-plus.*

On peut dire que cette orientation, tout à fait ancienne dans son histoire, s'est maintenue pour elle jusqu'à son état d'analysante. Peut-être que le saugrenu de l'affaire lui apparaîtra. Rien d'excessif à dire que rien de féminin n'est apparu désirable pour ce sujet. C'est en tout cas ainsi qu'elle-même le formule en disant qu'elle s'est vouée dès lors à gagner cette place parmi les garçons en se faisant objet du mâle.

Quand elle faisait ses confidences, je me faisais de par moi l'objection que cette femme avait tout de même réussi à être mère d'un enfant, et que cette hiérarchie et le principe la soutenant ne faisaient pas apparaître la voie d'accès qu'elle avait eue vers la maternité. Elle m'en donna elle-même la réponse en relevant par associations ce qui tout de même avait une fois suscité son envie chez une femme hormis le fait d'avoir sa place parmi les garçons. Elle se souvenait d'avoir envié une femme enceinte. Elle s'était dit, alors qu'elle était petite, quatre ans, quelque chose comme *qu'il serait beau d'être une femme enceinte.* Il ne me paraît pas forcer les choses que de voir là au moins l'amor-ce, le point de départ de ce qui, bien plus tard, permit à cette jeune femme, au moins une fois, d'être mère.

On voit aussi bien des cas où cela n'est pas, où tel autre sujet féminin établit radicalement son être-femme sur le refus de la mère : à la fois sur une hostilité sans rémission envers sa propre mère, et sur son refus décidé d'assumer d'être mère pour se consacrer à être femme, c'est-à-dire à être une femme désirable et ayant sa place parmi les hommes à ce titre.

Nous avons ici comme la notion, qui nous est proposée par comparaisons, de ces déterminations extrêmement précoces et dont on a le sentiment qu'aucune élaboration suivante n'a pu ébranler la force. Certes, il y a beaucoup de choses qui ont eu lieu pour ces sujets après ce temps, mais on a le sentiment que ces voies – qui dans l'existence féminine se trouvent, à un moment donné, irrévocables par la limite qu'apporte ici la biologie – sont là tracées ou indi-quées d'une façon précoce et extrêmement résistante. Ce n'est pas dire qu'une

conversion subjective soit là impossible. C'est, à l'occasion, ce qu'on se découvre être venu demander en analyse sans le savoir. C'est ainsi que tel sujet en analyse, pour maçonner le refus d'être mère, peut se découvrir assiégé de rêves de couche-culottes qui finissent par mettre ce sujet sur la piste d'un désir qui ne se connaissait pas.

Pour en revenir à la voie principale que nous suivons, il faut voir qu'il y a un couple clinique qui, dans l'enseignement de Lacan, préside à sa première élaboration de la théorie du phallus. Nous nous attachons, en effet, à retrouver une sorte de genèse de la fonction phallique dans cet enseignement, afin de rendre au phallus sa vraie nature, et sa nature en tant qu'elle ne lui vient pas de la métaphore paternelle.

La métaphore paternelle, Lacan l'a formulée dans ses *Ecrits* à propos de la psychose, et on peut dire que l'intérêt s'est de ce fait porté sur le Nom-du-Père, et que, corrélativement, une certaine ombre a été jetée sur le phallus. Sans doute est-ce cette ombre qui a suscité chez Lacan ce qui peut-être a été une nécessité, à savoir celle de consacrer et de rédiger une conférence sur la signification du phallus, comme si c'était là un éclaircissement appelé par l'ombre jetée sur cette signification par l'introduction même de la métaphore paternelle.

Seulement, cette "Signification du phallus", il en a investi la théorie dans une reprise de la *Psychopathologie de la vie amoureuse* de Freud. La théorie même, il l'a formulée - et c'est une sorte de tour de force à cette date - comme exclusivement signifiante, de telle sorte que la clinique d'où est née la théorie lacanienne du phallus reste en quelque sorte elle-même voilée. C'est là qu'il faut rappeler le couple clinique que j'évoquais, qui préside à la théorie du phallus et qui est celui de la phobie et du fétichisme.

Ce couple clinique que Lacan a abordé dans *La Relation d'objet*, continue d'être présent dans les *Ecrits* et se retrouve, à travers les années, dans la dernière page de ce volume, où le rappel que le phallus dont il s'agit est foncièrement le phallus de la mère se trouve accompagné de la mention de la phobie et du fétichisme. On pourrait dire que le phallus lacanien naît du côté de la femme, et entre fétichisme et phobie. On peut même dire qu'au phallus comme manque-à-être répondent deux solutions subjectives qui sont celles du rempart et du voile. C'est comme si le rapport du sujet confronté – c'est rapporté, à l'occasion, dans le style de l'expérience visuelle – avec le manque-à-être à quoi nous donnons cette allure de gouffre, d'abîme, disposait de deux recours essentiels : le rempart, et c'est la solution phobique, ou le voile, et c'est la solution fétichiste.

En effet, Lacan n'a jamais disjoint le fétiche – en dépit de son aspect séparable – du voile où il s'inscrit et où même il se projette. Au fond, le fétiche lacanien, c'est une image projetée sur le voile qui dérobe ce manque-à-être. On peut dire que ce ternaire : femme, fétichisme et phobie, est un des soubas-sements les plus fermes et les plus constants de la clinique freudienne telle qu'elle a été reformulée par Lacan.

Engageons-nous un peu dans cette genèse du phallus dans l'enseignement de Lacan, qui est un effort pour récupérer la vraie nature du phallus, celle qui, de son inscription dans la métaphore paternelle, a été elle-même voilée et le reste encore à l'occasion.

Le côté de la femme, Lacan l'a abordé par la perversion. Il l'a abordé par l'homosexualité féminine, elle-même qualifiée par lui d'être *"la plus problématique qui soit dans la perspective de l'analyse"*. Il l'a fait - beaucoup le savent - par une relecture du cas princeps de Freud : *Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine*. Il est notable que pour aborder la nature du phallus, Lacan ait eu recours à une clinique où précisément il semblerait que le sujet fasse l'économie de l'objet qui pourrait amener dans la réalité l'organe masculin. Pourquoi aborder la question par l'homosexualité féminine ? – sinon pour montrer que le phallus n'est pas ce qu'un vain peuple pense, et montrer au contraire sa présence, sa présence structurante dans un cas d'homosexualité.

A cet égard, l'aborder par l'homosexualité masculine aurait fait autre chose que de démontrer l'évidence du rapport du phallus au manque. En tout cas, le tour de

force ne serait pas aussi sensible que dans l'abord de l'homosexualité féminine. Mais disons que c'est d'abord un cas de perversion, et que de la même façon que la psychose est le terrain électif où est mise en valeur la fonction du Nom-du-Père, c'est la perversion qui est le terrain clinique électif où est mise en valeur la fonction du phallus. Nom-du-Père et psychose, phallus et perversion. C'est en tout cas dans les pas qui ont été ceux de Lacan pour reformuler la clinique freudienne.

La perversion est englobée par Lacan dans une définition d'ensemble : définition du désir pervers comme le désir de préserver le phallus de la mère. C'est même par là que cette structure clinique apparaît en quelque sorte vissée à la vraie nature du phallus. Il faut voir, dans cette définition, que Lacan, tout en se référant aux données cliniques amenées par Ernest Jones sur l'homo-sexualité féminine, prend ses distances avec ce qui pour Jones est la clef de cette perversion à quoi Lacan met volontiers des guillemets. Pour Jones, tout tient à un choix subjectif d'identification. L'homosexuelle est celle qui renonce à s'identifier à une femme pour s'identifier au père. Ce n'est pas que Lacan démente formellement cette indication de Jones, mais il introduit le terme phallique pour rendre compte du ressort de cette identification.

Il faut peut-être que je résume ce cas de Freud. Comme beaucoup le connaissent, je vais le faire d'une façon très allusive.

C'est le cas d'une jeune fille de dix-huit ans qui vit un attachement passion-nel pour une femme plus âgée qu'elle d'une dizaine d'années, et qui affiche un comportement scandaleux. Plus ça enrage son père et plus elle s'y adonne. Ce cas est notable par l'éclosion tardive de ce comportement et elle est envoyée en analyse - ce qui prête à d'infinies considérations sur son analyse qui échouera, de nombreuses considérations sur la direction de la cure par Freud, mais ce n'est pas ça qui nous retient aujourd'hui.

Elle est donc envoyée en analyse à la suite de ce qui apparaît comme une tentative suicidaire. La jeune fille est avec son aînée dans la rue et elles croisent le père qui se montre furibard. La dame, que ça gêne apparemment, indique à la jeune fille qu'elle ne souhaite plus la revoir, et celle-ci enjambe alors une balustrade et se jette dans le vide. Elle choit, et vous savez que Freud relève ce mot qui peut avoir une signification d'accouchement.

Ce sur quoi Lacan, relisant Freud, centre son attention – et Freud l'indique lui-même - c'est sur la genèse de ce cas. Là, quelle que soit la rectification structurale que Lacan apporte, la dimension génétique de la clinique ne peut pas être mise de côté. On peut même dire que ce à quoi Lacan s'attache dans ce cas, c'est à structurer cette genèse, c'est-à-dire à articuler différentes posi-tions du sujet avec les éléments, les termes qui situent cette position, le passage d'une position à une autre étant à l'occasion provoqué par des événe-ments, c'est-à-dire ne trouvant pas un ressort endogène mais faisant entrer en ligne de compte des facteurs qui tiennent à la réalité environnante.

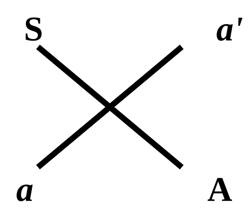
Cette genèse est marquée par quoi ? Elle est marquée par le fait qu'avant de se livrer à ce comportement homosexuel, cette jeune fille, à l'âge de treize ou quatorze ans, semblait au contraire tout à fait bien orientée dans le sens de la maternité. Exactement, elle pouponnait le bébé d'amis de la famille. Autre-ment dit, la position précédente paraissait indiquer qu'elle s'apprêtait à suivre les voies où sa famille attendait qu'elle s'engage. C'est après cet épisode qu'elle s'arrête en si bonne voie et qu'elle commence à fréquenter des femmes plus âgées.

Se marque donc, dans l'histoire même du cas, une discontinuité, un retour-nement de position. La cause de ce retournement apparaît sans ambiguïté dans le fait que la mère de la jeune fille se trouve enceinte et accouche d'un enfant, un garçon que lui a fait son mari, c'est-à-dire le père de la patiente. C'est alors à une déception à l'endroit du père que se trouve attribué le retournement de la position subjective, à tel point que l'acte suicide, ou l'*acting-out* suicide, trouve sa place à être une sorte d'accouchement symbolique.

Si on peut attribuer le retournement de position à cette naissance et par là à une déception éprouvée à l'endroit du père, il faut supposer que dans le

comportement pouponnier précédent, le sujet trouvait une satisfaction à s'emparer de cet enfant comme d'un enfant donné par le père, comme une satisfaction imaginaire : s'occuper d'un enfant donné par le père. C'est alors qu'elle passerait de ce comportement pouponnier à un comportement amoureux, et même à un amour idéal voué cette fois-ci à la dame. Au fond, ici, ce qui apparaît être en jeu, c'est une position de rivalité à l'endroit de la mère au regard du père, et c'est au moment où la castration maternelle serait par le père comblée du don de l'enfant, que la conséquence pathologique s'ensuivrait pour le sujet. A cet égard, le père apparaît en puissance de donner un enfant, et Lacan relèvera l'opposition du père de la jeune homosexuelle qui est un père en puissance au regard de la castration maternelle.

Lacan s'efforcera de structurer cette genèse. Non pas de faire disparaître l'élément génétique, mais de présenter cette genèse sous la forme d'une succession de dispositions structurales jouant sur les mêmes termes et les mêmes places. Nous avons déjà là l'ébauche de cette logique qui culminera dans *L'Envers de la psychanalyse* avec cette succession de discours répondant aux mêmes termes et aux mêmes places. On peut dire que le premier essai de cette logique, Lacan l'a fait à propos de la jeune homosexuelle, et en utilisant les recours de ce qu'il avait auparavant appelé le schéma L, qui oppose le couple des termes imaginaires à la paire symbolique du sujet et de l'Autre:



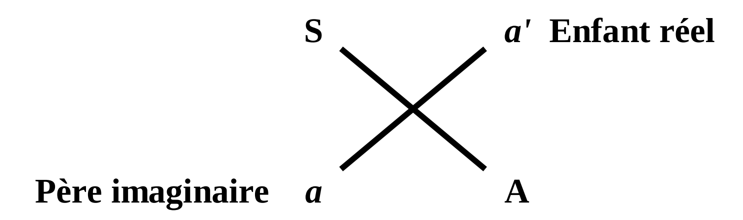
Il est là notable que pour donner sa place au phallus dont il va montrer l'incidence dans ce cas, Lacan fasse le détour par le *On bat un enfant* de Freud, et ceci à une fin très précise. Je ne vais pas m'occuper là de reprendre dans le détail - ça m'est arrivé jadis - la lecture par Lacan de *On bat un enfant,* mais d'aller à ce qui en est l'essentiel dans l'affaire qui nous occupe.

Pourquoi est-ce qu'il prend le détour de *On bat un enfant,* le détour de cette scène, le détour de ce fantasme qui impose une scène ? – ce fantasme qui est avant tout une monstration imaginaire, ou qui, en tout cas, indique une relation imaginaire que le sujet parvient à se représenter par la faculté créatrice de l'imagination. Au fond, nous exigeons ça s'agissant du fantasme. Au moins à son point de départ, nous exigeons qu'il soit représenté, qu'il s'agisse d'une représentation. Comment est-ce que s'inscrit cette référence à *On bat un enfant* dans cette genèse du phallus ? C'est d'ailleurs une référence qui se retrouvera en passant dans "La signification du phallus", mais déplacée et utilisée en quelque sorte comme emblème. Mais là, pratiquement, comment ça s'inscrit ?

Lacan va développer - et je vous le passe - la modification de ce fantasme et des formules qui le soutiennent, depuis *mon père bat l'enfant que je hais* à *je suis battue par mon père,* avec enfin *on bat un enfant,* mais où, en fait, on en bat plusieurs, et où la situation apparaît tout à fait désubjectivée.

Au fond, ce qui compte avant tout, me semble-t-il, pour Lacan à cette date, c'est de montrer comment le fantasme est toujours lié à une formule, et même toujours lié à une phrase, alors même que ce qui semble occuper toute la scène est le spectacle qu'on y montre, c'est-à-dire une relation imaginaire, une image.

En particulier, au moins dans les premiers énoncés, le couple imaginaire de *a* - *a'* est incarné par des personnages : le père et moi, le père et l'enfant que je hais, même si dans la dernière formule un *on* vient effacer les traits du per-sonnage qui néanmoins est là :



Le fantasme signifie donc qu'alors même qu'il y a au premier plan la relation imaginaire, c'est toute une phrase qui s'articule en fait sur l'axe symbolique, et que cette prévalence de l'image n'est pas pensable, ne peut pas surgir sans le support d'un énoncé dont un des temps est d'ailleurs inconscient. Il y a comme une parole inconsciente, celle du *je suis battue par mon père,* qu'il a fallu tenter de cerner par l'analyse, qu'il a fallu retrouver pour au moins le *mon père bat l'enfant que je hais.*

Si Lacan se réfère à ce *On bat un enfant,* c'est pour nous indiquer ce qu'il en est de l'image, à savoir que le fantasme, où l'image est si manifeste, conserve la trace des éléments signifiants de la parole articulée, et que la valorisation de l'image est comme le *témoin* – c'est son terme – privilégié d'une articulation inconsciente. Si la dimension imaginaire est prévalente dans le fantasme, si elle est prévalente dans la perversion, c'est en tant qu'elle est sur le chemin du rapport du sujet à l'Autre. En quelque sorte, ce que nous avons avec le fantas-me, c'est un élément imaginaire d'autant plus prévalent qu'à la fois il obscurcit et est comme la réduction de toute une articulation inconsciente.

Je cite le *Séminaire* de Lacan : *"Il y a là comme une réduction symbolique qui a progressivement éliminé toute la structure subjective de la situation pour n'en laisser submerger qu'un résidu entièrement désubjectivé* [ça, c'est le *on bat un enfant*]. *Tous les éléments sont là mais tout ce qui est signification est perdu, à savoir la relation intersubjective. Nous avons là une sorte d'objecti-vation des signifiants de la situation."*

La référence à la relation intersubjective et l'objectivation sont sans doute des références datées, mais ce qui est souligné, c'est que la prévalence de l'image fantasmatique est fonction de l'articulation inconsciente qu'elle efface, qu'elle suspend ou qu'elle voile pour le sujet même.

Au fond, c'est une notation qui apparaît comme ça au milieu d'une analyse qui se poursuit beaucoup plus longuement, mais que je relève parce que, réduite à sa plus simple expression, elle dit quelque chose des rapports de l'image et du signifiant. Elle nous apprend à ne pas être fascinés par la préva-lence d'une image, mais, au contraire, à trouver, dans cette prévalence même, le signe d'une chaîne signifiante qu'elle dérobe. La prévalence d'une image n'est donc pas réductible à une empreinte pure et simple. La prévalence d'une image se réfère à tout un scénario, et même aux variantes d'un scénario dont elle constitue comme une réduction.

C'est ce dont il s'agit de se souvenir quand nous avons à traiter du phallus. Ca ne figure pas à cette place dans le *Séminaire* de Lacan, mais c'est pourtant là que cette analyse a son incidence. C'est déjà nous indiquer en quel sens le phallus est semblant. Il est ici semblant en tant que cette image suprême dérobe toute une articulation signifiante. En cela, si le phallus lacanien à son origine est bien semblant, il est semblant en tant que ce qu'il y a derrière, c'est le signifiant. C'est sans doute pourquoi il n'a pas été, à cette date, isolé comme semblant. Il ne le sera que quand Lacan voudra dire que le phallus est semblant en tant qu'il l'est de la jouissance. Ici, le phallus est semblant, mais, si je puis dire, du signifiant, c'est-à-dire qu'il est son voile.

On en a au moins l'indication quand Lacan reprend l'exemple freudien du fétichisme, l'exemple de l'éclat sur le nez, où il s'attache à montrer que la fascination du sujet pour ce trait qu'il cherche chez une femme, pour ce trait qui

l'attire chez une femme, est en fait supportée par une articulation signi-fiante et précisément par une erreur de traduction. C'est structuralement une analyse homologue de l'analyse qu'il fait du fantasme *On bat un enfant,* à savoir que dans les deux cas, l'image qui apparaît prévalente ne se conçoit pas sans le support de tout un circuit signifiant. Nous avons donc là une thèse générale sur la valeur de l'image.

De plus, nous avons aussi une thèse générale sur ce qu'est la perversion. La perversion, telle qu'elle apparaît ici par le biais du fantasme pervers, n'apparaît pas du tout comme de l'ordre d'une pulsion irréductible et brute. Elle n'apparaît pas comme de l'ordre d'une pulsion qui aurait été rebelle à l'Œdipe, qui ne serait pas rentrée dans l'Œdipe. Au contraire, tout l'effort de Lacan concernant la perversion est de montrer qu'aucune perversion n'est concevable sinon que comme élément de l'articulation du complexe d'Œdipe.

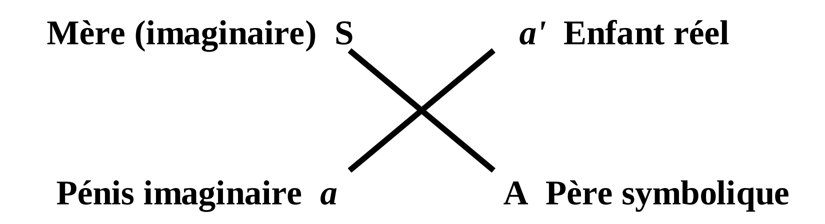
Si Lacan, dans cette genèse, fait le détour par *On bat un enfant,* c'est au fond pour amener ce schéma à quatre termes dans l'examen clinique de la perver-sion, c'est pour disposer de cette structure minimum qui comporte deux termes imaginaires et deux termes symboliques. C'est sur la base de cette structuration qu'il va inclure le phallus dans le cas d'homosexualité féminine.

Cette structuration mise en oeuvre repose sur la notion que le phallus n'a pas la même valeur pour la fille et pour le garçon, n'a pas la même valeur pour celui qui a et celle qui n'a pas. En tant qu'elle n'a pas, la fille est d'emblée introduite dans la problématique du don. Elle entre dans l'Œdipe avec le moins. C'est d'ailleurs à ce propos que Lacan relève que foncièrement, dans la relation sexuelle, la fille est celle qui reçoit, est le sujet qui reçoit. C'est elle qui reçoit bien plus qu'elle ne donne. D'ailleurs, sur le plan imaginaire, la position féminine est une position qui est à cet égard dévorante.

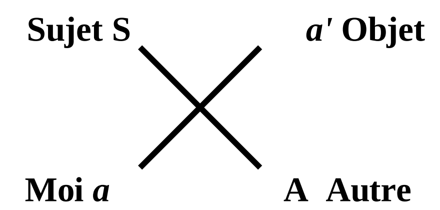
Si par renversement on dit qu'elle se donne dans la relation sexuelle, c'est sans doute, d'une part, pour voiler que foncièrement elle reçoit, et, d'autre part, pour indiquer qu'elle doit donner quelque chose en échange. Dire que la fille est introduite dans l'Œdipe par le cadre de la problématique du don, c'est poser la question de ce qu'on lui donne et de qui le donne, donc introduire la série de toutes les métaphores du phallus, comme si c'était d'abord de cette castration, comme si c'était, si je puis dire, de la jouissance négative du phallus féminin que prenait sa nécessité la fonction du père en tant qu'il est celui qui pourrait donner l'équivalent :

$$\frac{\mathbf{x}}{(-\varphi)}$$

C'est là que Lacan se propose de structurer le cas d'homosexualité féminine sur le même schéma. A titre d'objet, nous avons, à l'état quatorze ans du sujet, l'enfant réel qu'elle couve. Cet enfant vaut comme *pénis imaginaire* – c'est le terme de Lacan – tandis que le sujet se prend pour la mère. Là, on est bien obligé d'inscrire *mère imaginaire* bien que ce soit sa position symbolique. Enfin, au lieu de l'Autre, on a le père symbolique, c'est-à-dire celui qui a la puissance d'accomplir le don phallique :

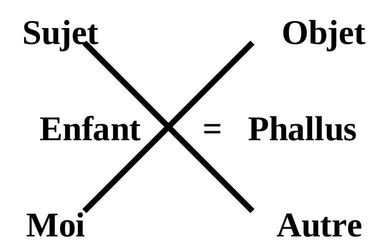


Si nous essayons de distinguer les places, on peut dire que les quatre places que Lacan distingue sont les suivantes : ici le sujet, ici l'Autre, là l'objet, et là – mais ça demande un peu d'explications – le moi :



Ce schéma est construit sur la scission de l'imaginaire et du symbolique. On y retrouve la distinction du sujet et du moi, et, corrélatif au moi, son objet. Puis corrélatif du sujet, son partenaire symbolique qui est ici l'Autre.

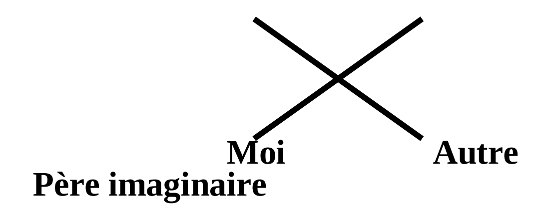
Quel est l'objet ici prévalent sur quoi tout se rassemble, sur quoi les valeurs essentielles se rassemblent ? On peut dire que c'est l'enfant équivalent du phallus qui prend là sa fonction fascinante :



Il y a cette formule inconsciente qui circule entre le sujet et l'Autre et qui est comme un *tu auras un enfant de moi,* c'est-à-dire la promesse du père, cette promesse qui n'a son statut à proprement parler que dans l'inconscient, et qui pourrait faire croire ici que le phallus est du côté du père, alors que le phallus qui compte dans l'affaire est celui qui est inscrit sous forme de manque du côté de la fille.

Dans cette genèse structurale intervient le don de l'enfant réel à la mère. On devrait en conclure que le sujet ne peut plus se soutenir dans la position imaginaire, ne peut plus soutenir son désir sur le vecteur imaginaire. C'est alors que nous voyons émerger la relation perverse à la place de cette relation convenable et louée par l'ensemble de la famille, à la place de la petite fille pouponnant l'enfant. Un nouvel objet vient en jeu, la dame, et nous ne voyons plus le sujet en mère imaginaire – nous ne le voyons plus pour autant que ça veut dire quelque chose dans *pénis imaginaire* – nous le voyons entourant la dame de tous les soins du chevalier servant, c'est-à-dire, conformément à la formule d'Ernest Jones, identifié imaginairement à la position du père, à la position de l'homme ou à la position idéale de l'homme. C'est pourquoi nous avons le père imaginaire à cette place, indiquant par là que le sujet se met à en jouer le rôle. Il prend le rôle de ce que devrait faire ce père à l'égard d'une femme, à savoir qu'il lui montre, et d'une façon spécialement démonstrative, le modèle de l'amour courtois:

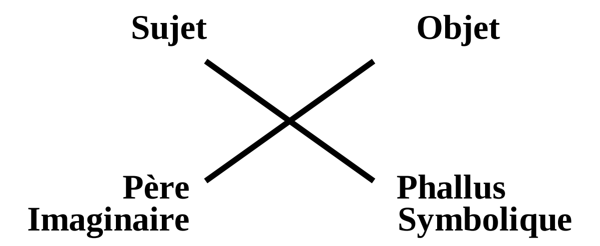
Sujet **Objet**



C'est comme si la formule inconsciente qui circulait, *tu auras un enfant de moi*, c'est comme si la promesse inconsciente du père se trouvait en quelque sorte projetée sur l'axe imaginaire. En tout cas, c'est ce que Lacan indique en passant, à savoir que ce qui constitue la relation perverse, c'est une traduction, une projection dans l'imaginaire de la formule symbolique inconsciente. Cette formule inconsciente énonce le juste rapport de don, l'exigence du don venant de l'homme qui a à celle qui n'a pas, le *tu auras un enfant de moi.* C'est la promesse d'un don qui va de celui qui a vers celle qui n'a pas.

Eh bien, c'est comme si ce thème-là se trouvait projeté dans l'imaginaire et devait être désormais montré au père. Il fallait lui montrer comment on donne à une femme. Toute la pantomime de la jeune homosexuelle apparaît là com-me l'effort désespéré pour montrer au père comment donner à une femme. Et au moment où le père voit le spectacle, se détourne, et où l'objet lui fait défaut à elle, elle ne peut plus soutenir son désir, et elle tombe.

De façon simultanée, au passage du père du registre symbolique au registre imaginaire, Lacan ajoute le passage du phallus du statut imaginaire au statut symbolique :



C'est là, à proprement parler, que s'accomplit le caractère signifiant du phallus. Au fond, ce phallus symbolique, il vient là à la place de ce que le sujet s'efforce dans sa pantomime de pouvoir donner. C'est ce qui n'est correctement représenté que dans la relation perverse. Le sujet ne peut pas donner réelle-ment, sinon son amour.

Le plus saisissant de la construction de Lacan est de faire tourner la clinique de la perversion sur la notion de l'amour. Ce qui va entrer dans la genèse du phallus, c'est la définition de l'amour comme de donner ce qu'on n'a pas. Lacan fait la théorie de la perversion à partir de l'amour, et c'est même pour cette raison qu'il a choisi de partir de l'homosexualité féminine. Le seul don qui circule dans cette relation perverse, dans cette homosexualité féminine, c'est à proprement parler l'amour, et l'amour en tant que don de ce qu'on n'a pas.

C'est de là – j'abrège un peu – que Lacan passe de *aimer c'est donner ce qu'on n'a pas* à *on aime ce que l'objet n'a pas,* c'est-à-dire que ce qui est aimé dans l'objet d'amour et ce qui est désiré en lui, c'est quelque chose qui est au-delà de lui-même, de telle sorte que le phallus féminin apparaît être par excellence l'objet d'amour. C'est en quoi la relation perverse de la jeune homo-sexuelle apparaît emblématique parce qu'elle nous fait voir ce qu'il y a de pervers dans l'amour. Ce qu'il y a de pervers dans l'amour, c'est de viser au-delà de l'objet, c'est-à-dire de viser un rien. En cela, la jeune homosexuelle donne rien. Elle donne ses soins, elle prouve son amour, mais c'est donner rien, c'est-à-dire quelque chose qui n'est là que symboliquement. C'est par là que le pivot conceptuel de la théorie de la perversion chez Lacan est singuliè-rement l'amour.

Nous verrons la prochaine fois comment Lacan complète le stade du miroir avec la structure du voile.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS **XX**

Jacques-Alain Miller

Cours du 3 juin 1992

L'inconfort de cet amphithéâtre me contraint à devoir hurler - je le mentionne pour que ça figure dans les enregistrements - et j'irai donc aussi loin que je le pourrai, aussi loin que ma voix tiendra le coup.

Nous avons suivi, la dernière fois, une psychogenèse à la mode de Lacan, c'est-à-dire une psychogenèse structurale, qui n'a pas été souvent mise en oeuvre par lui, qui épouse le détail de l'analyse freudienne, mais qui pourrait, dans d'autres registres, sur d'autres cas, servir de modèle. On pourrait même dire qu'elle est faite pour inspirer la pratique du contrôle, et qu'elle pourrait soutenir une clinique où la structure n'éteindrait pas le dynamisme.

C'est d'emblée que Lacan a voulu corriger la clinique freudienne au nom de la perspective structurale et en rappelant ce qu'il appelait l'autonomie des formes. Ce rappel, qui se fait entendre dès son exposé des *Complexes familiaux,* est ce qui prépare la tripartition du réel, du symbolique et de l'imaginaire dont l'usage se fait voir dans la clinique. C'est la même inspiration qui conduit Lacan à transcrire la *Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine* en termes de structure. On peut dire que ce mouvement n'est allé qu'en s'amplifiant dans son enseignement, de telle sorte qu'il pourrait n'être pas vain de se souvenir qu'une ordonnance clinique est impensable si on ne fait pas sa place au facteur temporel. Autrement dit, une structure bien faite est une structure à transformations. Je le relève pour les développements ultérieurs.

La psychogenèse structurale, peut-être pourrons-nous lui donner un avenir, et nous allons donc nous attacher à préciser certains de ses traits.

Une genèse structurale, c'est une genèse par étapes. Elle est même foncièrement discontinue, c'est-à-dire que ce que le structural enlève à la genèse, c'est son caractère évolutif. Elle met en place des temps qui sont séparables les uns des autres, et elle traduit les changements en termes de permutations, ce qui conduit à distinguer un ordre des places et un ordre des éléments, ces derniers se substituant à d'autres aux mêmes places et aux temps distincts de la genèse.

C'est ce à quoi nous avons assisté à partir de ces schémas prélevés sur la relecture par Lacan du cas freudien, à partir d'une structure que j'ai présentée en forme de X et qui n'est autre que celle du stade du miroir, encadrée, traversée par la relation symbolique du sujet et de l'Autre. C'est un exemple, rare chez Lacan, de l'utilisation du schéma que vous trouverez dans les *Ecrits* sous le nom de schéma L - une utilisation rare de ce schéma comme structure permutative. Ici, elle est destinée à servir avant tout à

montrer un échange entre imaginaire et symbolique spécialement approprié à la perversion, et portant essentiellement sur deux termes échangeant leur place et par là leur registre.

Si vous vous en souvenez, le terme phallique - auquel j'ai gardé l'écriture que Lacan lui donnait alors, celle de *pénis* - passait de l'imaginaire au symbolique, tandis que le père, en sens inverse, passait du symbolique à l'imaginaire - mouvement supposé traduire que le sujet, d'une position de mère imaginaire, trouvait à identifier son moi au père, et donc à se comporter comme lui, ou plutôt comme il aurait dû le faire à l'endroit d'une femme.

Mais ce prélèvement ne préjuge pas de la cohérence parfaite de la présentation que fait Lacan. C'est plutôt une construction amenée, dans le cours de son *Séminaire,* pour élaborer le statut de l'objet en psychanalyse. Cette construction n'est pas parfaite, selon même le contrôle qu'on pourrait prendre en rapportant l'une de ses parties à l'autre. C'est un moment d'élaboration qui a une valeur d'indication.

A vrai dire, le point essentiel n'est pas tellement dans les quatre termes et les quatre places apparentes, évidentes du schéma, mais repose sur un cinquième terme, le terme de la formule. En effet, l'essentiel de l'affaire, c'est le passage, du symbolique à l'imaginaire, d'une formule qui s'inscrit sur l'axe symbolique, qui s'inscrit dans la ligne qui relie le sujet à l'Autre, et sur laquelle il y a lieu de placer une chaîne signifiante complexe, c'est-à-dire elle-même composée de plusieurs éléments.

Comment l'énoncer, cette chaîne ? Lacan propose d'y inscrire la promesse du père, le *tu auras un enfant de moi,* mais, plus radicalement, c'est l'énoncé qui lui a souvent servi pour exemplifier que le message que le sujet profère lui vient de l'Autre, à savoir le *tu es ma femme.* Lacan rend compte des manifestations du comportement homosexuel de la jeune fille à partir de cet énoncé, en montrant qu'elle met en scène, à l'endroit d'une femme plus âgée, le *tu es ma femme.* Cette pantomime, ce fantasme montré, joué au bénéfice du père, est supporté par cet énoncé qui en constituerait ainsi comme le texte unique. C'est ici comme le théâtre du *tu es ma femme.*

Cette lecture - dont il faut dire qu'elle est extrêmement simplifiante et à partir de quoi s'ordonnent les faits qui nous sont rapportés par Freud - cette lecture suppose que la chaîne signifiante, en quelque sorte latente, inconsciente - latente voulant dire ici cachée - se trouve comme projetée sur l'axe imaginaire, sur lequel nous assistons au comportement extravagant de la jeune fille. Donc, ce qui se jouait entre A et le sujet se trouve mis en scène sur l'axe imaginaire entre *a* et *a'.*

On peut dire que c'est là la thèse fondamentale de Lacan sur la perversion avant qu'il ne fasse intervenir la prise en compte de la jouissance. Cette thèse sur la perversion, elle repose sur une projection du symbolique sur l'imaginaire, et elle donne donc une thèse nouvelle à la prévalance de la valeur de l'image. Elle admet comme fait clinique qu'il y a, dans la perversion, une valorisation de l'image qui est comme, selon l'expression de Lacan, *le moule de la perversion,* mais elle déduit cette valeur de l'image.

Cette valeur éminente de l'image, qui est sa valeur de semblant, est instituée par une articulation signifiante. Cette articulation signifiante, qui est restée inconsciente même lorsque, inversée, elle est mise en scène, c'est ce qu'il s'agirait de faire venir au jour dans l'analyse.

Ici, cette prévalance est situable au niveau de l'objet, au niveau de l'objet qui retient la patiente : cette femme, cette dame dont l'apparence fait l'objet d'une louange sublime. La présence de l'image dans ce cas, c'est la prévalance de l'objet dame. Ça enseigne d'ailleurs sur ce qui constitue la définition même de la position virile. Il faut peut-être cette caricature de la position virile, qui est manifestée par la jeune homosexuelle, pour qu'on puisse l'isoler en disant qu'elle aime son objet pour ce qu'il n'a pas.

C'est là que le changement de position du sujet est connoté par un changement d'objet. Son premier objet - du moins son objet antérieur -, c'est-à-dire l'enfant de la voisine, l'enfant des amis, c'est un enfant bien réel, et dont on peut soutenir qu'il est comme tel, c'est-à-dire en tant que bien réel, un phallus imaginaire. Mais il en va différemment quand, à cette même place, s'inscrit cette dame. Car ici - c'est au moins ce qu'essaye d'indiquer Lacan -, ce qui compte, ce n'est pas ce qu'il y a, ce qu'il y a comme dans le cas du petit enfant, mais ce qu'il n'y a pas. C'est ce que Lacan traduit en faisant passer le phallus de l'imaginaire au symbolique. Il traduit par le terme symbolique ce *il n'y a pas,* qu'il trouvera plus tard à écrire non pas grand Φ, mais $(-\varphi)$, c'est-à-dire comme fonction imaginaire de la castration. Ce que Lacan appelle à cette date le phallus symbolique, c'est la fonction imaginaire de la castration.

C'est à partir de là, plus tard, qu'il définira l'excellence de la position virile, en évoquant précisément - je l'ai déjà cité - la femme derrière son voile que l'absence de pénis fait phallus. Il jouera même à la doter d'un postiche - index de ce manque - pour définir la position virile par son objet: l'objet châtré. Si on veut définir le paradigme de la position virile, il n'y a pas de meilleure voie que de partir de ce qui serait son objet par excellence, à savoir un objet châtré.

A cet égard, cette notation de Lacan, page 825 des *Ecrits,* s'applique à la pantomime de l'homosexuelle de Freud, de telle sorte que si l'on revient à cette analyse de l'homosexuelle, elle s'inscrit, pour Lacan, dans son effort pour penser l'objet en psychanalyse avec son au-delà. Ainsi, la valeur éminente de la dame ne tient pas tant à ses attributs ou éventuellement à sa beauté, mais à ce qu'il y aurait au-delà d'elle, et qui, dans la mesure où elle ne l'a pas, mérite d'être qualifié de rien, d'être rien, mais un rien situé dans le symbolique et qui par là est quelque chose, puisque le registre symbolique est celui où rien est quelque chose, et où on peut dire, à cet égard, *le* rien.

Ce que Lacan tente d'ajouter, d'inclure dans la définition analytique de l'objet, c'est la fonction de l'absence, du manque. Plus tard, et d'une façon plus ramassée, et même à certains égards énigmatique, il dira que l'objet *a* inclut $(-\varphi)$, inclut la fonction imaginaire de la castration. Mais cette formule ramassée, résumative, est déjà anticipée dans cette mise en place de l'homosexualité féminine, et également dans ce que Lacan, du même pas, amène sur le statut du fétiche.

Il est notable que la voie princeps pour cette structuration est la voie de l'amour, dans la mesure où c'est l'amour qui permet d'insérer la fonction du rien dans la clinique. C'est ce qui donne à l'amour lacanien ce rôle pivot dans la clinique. C'est ce que Lacan élaborera d'une façon plus sophistiquée et qui paraîtra presque abstraite, alors que si elle est abstraite, c'est parce qu'elle est abstraite de la clinique. C'est ce qu'il élaborera en donnant un rôle

pivot à la demande d'amour. Il donnera à la demande, et à ce qui est radical en elle, à savoir la demande d'amour, une place pivot, une place de gond, de médiation essentielle entre le besoin et le désir.

Dans l'articulation célèbre de Lacan qui articule besoin, demande et désir, c'est en fait l'amour qui apparaît là comme en quelque sorte l'opérateur du désir. C'est l'amour qui paraît conditionner le désir. Et cette élaboration, présentée d'une façon dialectique par Lacan, a en fait pour soubassement cette clinique, et on pourrait même dire précisément cette clinique de l'homosexualité féminine.

Un mot maintenant sur le statut du fétiche.

J'évoquais tout à l'heure la femme derrière son voile. Eh bien, le fétichisme, c'est en quelque sorte de s'intéresser plus au voile qu'à la femme. C'est au moins exiger de la femme, pour qu'elle soit objet, qu'en place de ce qu'elle n'a pas, elle ait au moins un voile. A cet égard, l'objet châtré se trouve complémenté d'un objet supplémentaire. On pourrait dire qu'il serait postiche si, au lieu d'indiquer le manque comme c'est le cas pour l'homme sans ambages, il n'avait pas au contraire pour fonction de le cacher.

Ce statut du fétiche, il est indiqué par Lacan sur un schéma tout à fait élémentaire, un schéma qui dispose, entre le sujet et l'objet, l'écran d'un voile:

le sujet | l'objet le rien

voile

Pour expliquer l'interposition du voile, il faut que l'objet lui-même comporte, au-delà de lui ou incluse en lui, la fonction du rien. Lacan déduit le statut du fétiche du rapport entre le voile et le rien, c'est-à-dire qu'il en fait exactement la projection du rien symbolique sur le voile où il se réalise comme image. Sur le voile, dit-il, se peint l'absence. Le rideau prend sa consistance d'être ce sur quoi se projette et peut s'imaginer l'absence. C'est ce schéma qui pour Lacan apparaît valable quant à la perversion fétichiste. C'est ce schéma du rapport entre le voile et cet au-delà qui est rien. A cet égard, on peut dire que nous retrouvons cette fondamentale projection du symbolique sur l'imaginaire. Ce qui peut s'imager sur le voile qui est ici un écran, c'est exactement un semblant, un semblant du symbolique en tant qu'il est la projection du rien sur ce voile.

On aperçoit ici le parallèle de ces deux solutions que sont la phobie et le fétichisme : l'une consistant à faire de ce rideau un rempart et donc à détourner le regard - le phobique détourne le regard -, l'autre à darder ce regard mais à condition qu'il soit arrêté par le semblant peint sur le voile. C'est relativement à cette structure élémentaire que l'image fétichiste trouve sa prévalance dans la perversion.

On peut encore, d'une troisième façon, illustrer cette projection du symbolique sur l'imaginaire, ou, disons, cette dépendance du semblant à l'endroit du signifiant, à savoir l'analyse que Lacan propose du souvenir-écran freudien. Le souvenir-écran peut en effet illustrer cette prévalance de l'image, puisque ce qui permet à l'occasion d'isoler son caractère d'écran, c'est justement la précision, la luminosité, le caractère fascinant, captivant que garde ledit souvenir. Il donne le sentiment d'une fixation sur l'image.

Quelle est l'analyse que propose Lacan de cette image du souvenir-écran? Il montre qu'elle est mise en fonction par toute une chaîne signifiante. Là, le semblant est d'autant plus captivant qu'il dissimule une articulation qui se trouve ici être historique. C'est ainsi que ce souvenir-écran est en quelque sorte un terme emprunté à la dimension historique du sujet, c'est-à-dire comme ce qui témoigne d'un récit interrompu, et qui comporte, dans son éclat même, l'indication que l'histoire se poursuit par ailleurs. En ce sens, le souvenir-écran le bien nommé, il est aussi un terme à inscrire sur ce voile.

Cette dimension historique n'est pas non plus absente du choix du fétiche, puisque ce qui apparaît comme objet fétiche - et ça, les analystes l'ont relevé avant même Lacan - semble emprunté à l'histoire de la découverte de la castration de la mère, de l'objet châtré. C'est donc le bord de la robe, la chaussure, voire la culotte, qui se trouvent ainsi mis en valeur dans le choix de l'objet. Ca suppose qu'on fasse du fétiche une image, et une image mise en fonction par le symbolique. A cet égard, on peut dire que le fétiche connote l'interruption du message de l'Autre - si c'est ainsi que le récit de l'histoire peut être traduit - et permet de repérer le point où s'est opéré le refoulement.

C'est par là que Lacan introduit le statut métonymique de l'objet fétiche. Il est métonymique dans la mesure où il ne prend sa juste valeur que de son inscription dans une chaîne qui se poursuit. A cet égard, il n'est pas métaphorique. Lacan essayera même de distinguer l'objet comme métonymique dans la perversion en essayant de montrer, par contraste, que l'objet dans la névrose serait métaphorique. Il utilisera les symptômes de Dora pour montrer leur constitution métaphorique.

C'est une construction en parallèle que Lacan abandonnera pour indiquer que l'objet *comme tel* en psychanalyse est métonymique. C'est le premier statut qu'il donnera à l'objet *a,* voulant montrer par là que cet objet image ne trouve son statut dans le désir que du support de la chaîne signifiante. A cet égard, cette clinique du fétiche est ce qui supportera, de la façon la plus précise, des constructions de Lacan qui, plus tard, pourront paraître abstraites. Mais vous pouvez d'ores et déjà suivre cette élaboration dans son "Instance de la lettre", où c'est le désir comme tel qui est défini, placé, pris sur les rails de la métonymie, tendu vers le *"désir d'autre chose".* C'est la métonymie qui permettra à Lacan de structurer les conséquences de l'amour sur le désir.

Vous avez l'écho de cette clinique dans une phrase très précise, condensée, page 518 des *Ecrits.* C'est de poser que le désir est foncièrement métonymique que Lacan peut déduire la fixation "perverse" du désir. Il met "perverse" entre guillemets parce que, d'un côté, c'est bien le mécanisme de la perversion, et que, d'un autre côté, il entend indiquer que le désir comme tel subit cette fixation. Il n'essaye pas de distinguer là le métaphorique et le métonymique selon la névrose et la perversion, mais il pose que le désir

comme désir d'autre chose est foncièrement métonymique, c'est-à-dire qu'il est sujet à se fixer sur le modèle du fétiche ou du souvenir-écran. Ce sont ces deux termes-là qu'il rapproche en disant: *"fixation 'perverse'* [du désir] *au même point de suspension de la chaîne signifiante où le souvenir-écran s'immobilise, où l'image fascinante du fétiche se statufie."*

Rapprocher ainsi le souvenir-écran du fétiche n'est concevable qu'à partir de la catégorie de l'imaginaire à laquelle Lacan fait appartenir à la fois le souvenir-écran et le fétiche. D'une part, ça suppose l'inscription de ces deux termes dans l'imaginaire, et, d'autre part, que l'image comme telle trouve sa fonction à partir de l'image signifiante. Au fond, la gloire de l'image est ici rapportée à la défaillance ou au refoulement de la chaîne signifiante. Nous avons là comme une genèse du semblant à partir de la chaîne signifiante. C'est un enjeu essentiel puisque c'est précisément de là que la constitution même de l'objet apparaîtra à Lacan comme foncièrement métonymique.

Je voudrais encadrer cette clinique, qui nous amène aux soubassements mêmes de la fonction du phallus, par une mise en parallèle de deux écrits de Lacan qui nous permettent de mesurer le chemin qu'il parcourt. Cela fait partie des soubassements de la fonction du phallus parce que c'est par excellence le phallus qui apparaît remplir cette fonction de semblant.

Lacan introduira le phallus dans le signifiant à partir précisément du point de suspension de la chaîne signifiante. Il en viendra, dans sa "Signification du phallus", à mettre le phallus lui-même comme en parallèle ou en position d'équivalence avec l'ensemble de la chaîne signifiante. Ce point de suspension de la chaîne signifiante qui retient ici Lacan, c'est aussi bien ce que nous retrouverons plus tard, avec une autre valeur, dans S($\not{A}$), la suspension de la chaîne signifiante étant ici très précisément écrite grand $\not{A}$. Ce qui ici prend dans sa parenthèse cet $\not{A}$, c'est-à-dire grand S, nous pourrions l'affecter non pas au signifiant, mais au semblant, et suivre, dans cette analyse de Lacan, ce semblant du grand Autre barré.

Il faudrait mettre en parallèle ce que nous avons comme témoignage le plus ancien de la réflexion de Lacan sur le phallus et cette "Signification du phallus" qui a fixé peut-être abusivement sa doctrine du phallus. Je dis peut-être abusivement parce que - je l'ai signalé la dernière fois - elle a en quelque sorte éliminé ce que le phallus doit à l'imaginaire. En utilisant les éléments mêmes que Lacan nous a donnés, nous pouvons réveiller, ranimer ça. La doctrine qui fait du phallus un signifiant, elle a comme effacé son caractère de semblant, et c'est ce qui explique qu'à le rappeler bien plus tard, Lacan ait ainsi produit cette surprise que j'ai déjà mentionnée.

Le témoignage écrit le plus ancien de Lacan que nous ayons d'une réflexion sur le phallus se trouve dans *Les Complexes familiaux.* Il permet de mesurer ce qui ne va pas de soi dans la notion que le phallus ait une position clef dans le développement du sujet, dans le développement de la sexualité. Ce que Lacan énoncera comme d'évidence dans la seconde moitié des années 50 sur cette position clef du phallus, il faut dire que ça ne lui a pas paru à lui-même évident lorsqu'il a tenté une élaboration d'ordre structural de la clinique freudienne.

Vous savez que *Les Complexes familiaux* sont ordonnés par Lacan à trois complexes : celui du sevrage, celui de l'intrusion - c'est là qu'il peut reprendre son stade du miroir - et le complexe de castration. Au fond, sous une forme encore ébauchée, nous avons comme les éléments d'une structure

permutative, encore que ni les places ni les éléments ne soient dégagés de façon formelle.

Je ne vais pas développer la structuration très particulière de ces *Complexes familiaux* et la réécriture formalisante que l'on pourrait donner de l'effort de Lacan dans cet écrit. Je m'attacherai seulement à ce qu'il énonce de la castration.

Bien qu'il n'élude pas la castration mais au contraire l'élève au rang d'un des trois grands complexes fondamentaux, on peut tout de même dire que tout son effort, à propos de la castration, est de minorer la fonction du phallus. Tout son effort est fait pour montrer que le phallus n'a justement pas une position clef dans le développement de la sexualité. Cette castration, comme fait original mis en valeur dans la clinique par Freud, il considère qu'elle est fondée à partir du fantasme de castration. Ici, le terme de *fantasme* indique déjà qu'il va traiter ce thème tout entier dans le registre imaginaire, et en même temps le diluer dans ce registre.

Ce fantasme de castration, il est d'abord recueilli chez le garçon. Pour Lacan, il est à sa place chez le garçon, puisque c'est le fantasme de la mutilation du membre viril, éprouvé par crainte du père en raison du tabou de la mère, et qui a pour résultat le refoulement de la sexualité. C'est donc pour Lacan, très classiquement, le fantasme qui connote l'OEdipe chez le garçon, et il met en question les généralisations de Freud à cet égard.

Premièrement, il met en question cette généralisation qui s'appelle *Totem et tabou,* et qui consiste à projeter ce conflit oedipien du garçon dans l'histoire, dans la préhistoire, jusqu'à imaginer ce meurtre du père qui lui paraît un abus freudien à partir du fait original clinique.

Deuxièmement, il met aussi bien en question la généralisation que Freud opère de ce fantasme de castration en l'imputant à la fille. Il apparaît douter, en tout cas traiter comme en question, que le même fantasme apparaît chez la fille. Il ne considère pas comme pas essentiel le fantasme de la mère phallique dans les deux sexes, et prend avec des pincettes la notion freudienne que c'est la domination du facteur viril, du rôle viril, qui inspire ce fantasme à la fille.

On sent, métonymiquement, dans ce texte des *Complexes familiaux,* que Lacan voit là comme un abus de Freud, que pour lui, fondamentalement, le fantasme de castration est à sa place chez le garçon, et qu'il ne faut ni chercher à toute force à le projeter dans l'histoire, ni nécessairement à le projeter chez l'autre sexe. Il y a là, d'ailleurs, une notation, une précaution que nous retrouverons bien plus tard chez Lacan, dans son *Etourdit,* où l'accent sera justement mis sur ce qui, du côté féminin, ne se prête pas à la même mise en formule que chez le mâle.

Mais, à cette date, Lacan propose une tout autre interprétation que Freud du fantasme de castration. Il propose une perspective sur ce fantasme qui vaudrait authentiquement pour les deux sexes, comme si c'était une sorte d'abus de Freud que d'avoir essayé d'étendre ce fantasme de castration aux deux sexes, et il rapporte ça à ce qui est pour lui l'erreur d'un Freud dynamiste et non structuraliste.

Sa réponse vaut qu'on l'examine pour saisir justement ce qui ne va pas de soi dans la promotion du phallus. Ca oblige à repenser le pourquoi de cet accent de Freud. Ca oblige à repenser pourquoi Lacan a finalement, même si c'est par après, emboîté son pas dans le cadre de cet espace ouvert par le

signifiant phallique, et qu'il a essayé d'y inscrire la sexualité féminine d'une autre façon.

Au fond, la réponse de Lacan, en deux mots, c'est que ce qui compte dans l'affaire n'est pas le phallus, n'est pas le pénis du garçon, mais que c'est le corps. Tout en conservant le terme de complexe de castration, on peut dire qu'il généralise le phallus au corps. L'avantage de parler du corps plutôt que du pénis, c'est qu'alors ça vaut pour les deux sexes. Lacan contourne le paradoxe freudien de la phase phallique par ce terme du corps, et précisément du corps imaginaire, du corps du stade du miroir, c'est-à-dire ce corps baroque, ce corps qui est une forme imaginaire anticipant sur la maîtrise effective du corps propre. C'est cette forme générique, valable pour les deux sexes, c'est ce corps qui n'est pas un corps réel, qui n'est pas le corps avec un pénis ou le corps sans pénis, c'est le corps imaginaire du stade du miroir.

A cet égard, Lacan inscrit donc le fantasme de castration dans *"toute une série de fantasmes de morcellement du corps"*. Il ne s'occupe pas tellement de savoir si le fantasme de castration existe aussi chez la fille. Le fantasme de castration apparaît inscrit dans toute une catégorie qui est celle du corps morcelé. C'est un exemple des fantasmes du corps morcelé.

Le sujet traduit alors, en termes d'atteinte imaginaire, tout surgissement de l'angoisse. S'agissant de l'OEdipe, il y a angoisse, et la réponse du sujet à cet égard, c'est de fantasmer une mutilation corporelle, c'est-à-dire, comme le dit joliment Lacan, *"de localiser imaginairement la tendance"* - ce terme de tendance étant, chez le premier Lacan, équivoque entre besoin et pulsion.

Si c'était ça l'objet, il faudrait s'attacher à détacher ce qui est, pour Lacan à cette date, la cause de l'angoisse oedipienne. Il pousse en quelque sorte le renversement de la perspective freudienne, il pousse son kleinisme jusqu'à dire que l'angoisse oedipienne est causée par la mère. Ce n'est pas tellement la menace paternelle qui est en jeu, mais l'attrait pour l'objet mère qui est l'objet premier des tendances, l'objet oral primordial, aussi bien en tant que nourriture que comme le sein où se résorber, et c'est cet objet primordial, qui a été perdu lors du sevrage, qui se trouve réactivé au moment de l'OEdipe. C'est donc foncièrement une nouvelle dévoration. C'est la dévoration primordiale qui revient ici sous la forme de la mutilation corporelle liée à l'OEdipe.

On peut difficilement aller plus loin dans une façon de tordre là les données freudiennes, même si, par ailleurs, Lacan célèbre la fonction paternelle dans *Les Complexes familiaux*. La fonction du phallus, on peut dire qu'elle est niée, qu'elle est gommée par son intrusion dans le fantasme du corps morcelé. Ce qui est là causal, déterminant, c'est le désir de la mère.

On peut dire que nous aurons un écho lointain de cette conception quand Lacan, dans son schéma de la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", inscrira la mère comme l'objet primordial, et écrira grand M le signifiant de cet objet primordial - chose qui n'est pas expliquée dans le texte. Je crois que pour l'illustrer, il faut aller retrouver le statut de la mère dans le complexe de sevrage tel que l'expose Lacan dans *Les Complexes familiaux*.

Voilà donc une doctrine de l'OEdipe où le phallus est absent, et où, à la place, nous avons ce corps imaginaire qui vaut pour les deux sexes. C'est considérer que Freud, là, a forcé les données cliniques, et qu'on peut faire

beaucoup plus simple en se rapportant à une fonction qui vaut pour les deux sexes.

Je dois dire que ce mouvement n'est pas tellement différent de celui qui, en 1927, anime Ernest Jones à propos de la même question, à propos de la question du phallus. C'est un article sur les premiers développements de la sexualité féminine, auquel Lacan se réfère par ailleurs plus tard, et qui est tout animé par la même visée.

Jones formule d'emblée qu'il y aurait peut-être, chez les analystes mâles, une conception phallocentrique qui ne convient pas. En faisant ça, il tente de soutenir les premières positions féministes dans la psychanalyse, qui, à cette époque, multiplient les objections à la conception freudienne. Il essaye de rendre compatibles Freud et le féminisme analytique. C'est au fond toujours comme ça que Jones a conçu son rôle dans la psychanalyse : faire un accord, sur un pied d'égalité, entre hommes et femmes, le faire entre Freud et les féministes analystes, et également tenter de le faire entre Vienne et Londres.

La troisième contribution de Jones à la sexualité féminine, c'est fort amusant qu'il soit allé la faire à Vienne en ambassadeur londonien, en 1935, au moment où il ne déborde pas d'amour pour les pays de langue allemande. Il se rend à Vienne pour essayer de faire la paix avec les Viennois et se mettre d'accord sur un minimum concernant la sexualité féminine. Il arrive en disant qu'en dépit de tous les efforts pour se comprendre, il y a comme deux écoles là-dessus : *bien que nous Anglais, nous traduisons beaucoup de textes allemands, et que vous, Viennois, vous ne traduisez pas beaucoup de choses que nous faisons, il faut arriver, par le contact personnel, à une sorte d'accord.*

D'une certaine façon, la position de Jones a toujours été, dans la psychanalyse, celle d'un médiateur, y compris dans la clinique. Quand il expose que l'on peut de façon justifiée se méfier des conceptions masculines du développement - il faut entendre également par là celles de Freud -, il donne un petit coup aussi sur les femmes en disant que c'est vrai qu'on peut leur reprocher leur attitude de secret à l'endroit de leurs propres organes génitaux, et qu'on doit noter chez elles une préférence à peine déguisée pour s'occuper de l'organe mâle. Autrement dit, d'emblée, il essaye de faire une sorte de parallèle et de ne pas unilatéraliser les reproches d'un seul côté.

Il y a ce concept qui a tellement fasciné Lacan, qui l'a tellement occupé, qui est le concept d'*aphanisis*, et dont on suit les références constantes qu'il y fait à travers ses textes, jusqu'à ce qu'il se l'approprie d'une certaine façon dans le *Séminaire XI* lorsqu'il oppose aliénation et séparation. On comprend pourquoi ce concept le retient. Il le retient parce que l'opération de Jones est en quelque sorte la même opération qu'il a tentée dans ses *Complexes familiaux*. Lacan a cherché lui aussi un concept valable pour les deux sexes qui ne soit pas la castration du phallus, jusqu'à ce qu'il admette que cette fonction soit valable pour les deux sexes, mais qu'alors il faut que ce soit un signifiant.

D'une certaine façon, on peut dire que ce qui va jouer plus tard le rôle de permettre l'application de cette catégorie aux deux sexes, c'est finalement la médiation du langage. Ce qui a été cherché sous la forme du corps imaginaire dans *Les Complexes familiaux*, sous les espèces de l'*aphanisis* chez Jones, Lacan en trouvera la clef au niveau du langage qui vaut pour les

deux sexes. C'est pourquoi la significantisation du phallus résoudra des difficultés depuis longtemps inscrites dans la compréhension de la position freudienne.

L'effort de Jones, c'est d'abord de minorer ce qui concerne la castration, en disant que si on admet que ça vaut pour les deux sexes, ce n'est jamais qu'une menace partielle qui porte contre la capacité sexuelle, on peut dire contre la jouissance sexuelle. Il emploie, en effet, le mot d'*enjoyment,* et c'est à l'occasion comme ça que les anglophones traduisent le terme de jouissance. On peut dire donc qu'il s'agit d'une menace partielle contre la jouissance sexuelle. C'est ce que Lacan déplace dans sa "Signification du phallus", quand il parle de la façon fort juste dont Jones articule le rapport de la castration au désir.

En fait, Jones articule quelque chose sur la relation de la castration à la jouissance. A partir du moment où il fait de la castration une menace seulement partielle contre la jouissance sexuelle, ça lui ouvre la voie d'inventer une menace d'extinction totale de la jouissance sexuelle, et c'est ce qu'il appelle l'*aphanisis :* l'extinction totale et permanente de la capacité de jouissance sexuelle.

Pourquoi inventer ça ? C'est une sorte de généralisation de la castration. La castration apparaît comme partielle au regard de l'*aphanisis* qui serait comme une castration totale, une castration totale de la jouissance. Ca lui permet donc, à ce moment-là, de dire que les deux sexes craignent exactement la même chose, qui n'est pas la castration, mais l'*aphanisis.* Ca lui permet, en se référant à la jouissance comme telle et à ce qui serait sa négation totale, c'est-à-dire l'*aphanisis,* de relativiser la castration qui n'apparaît que comme une *aphanisis* partielle.

Ca lui permet aussi de laisser dans l'ombre la question de savoir si la crainte de la castration est présente ou non chez les filles. Il cherche à ne pas s'opposer de front à Freud, et donc il dit que de toute façon, s'il y a castration dans les deux sexes, c'est seulement partiel. Il propose donc un traité de paix à Freud sur cette base. Il faut dire que Freud ne mordra pas à l'hameçon et récusera l'invention de Jones qui devra, dans son deuxième grand article sur la phase phallique, enregistrer la fin de non-recevoir que lui a apportée Freud.

L'effort de Jones pour inventer un concept qui vaut pour les deux sexes, on peut dire que c'est dans la ligne de Lacan, lorsque, dans ses *Complexes familiaux,* à la place de mettre le projecteur sur le phallus, il le met sur le corps imaginaire qui est aussi valable pour les deux sexes. Il faudra un autre chemin pour que Lacan souscrive à Freud sur le point que cette catégorie du phallus vaut pour les deux sexes. Il ne le fera que par le biais du langage, en essayant une déduction logico-linguistique à partir des données premières, des données saussuriennes révisées par lui.

J'ajoute qu'il y a tout de même, assez suggestive, une notation de Jones qui essaye, repartant de l'*aphanisis,* de savoir comment ça se présente différentiellement chez chacun des deux sexes. Il dit que l'*aphanisis* chez les hommes se présente sous la forme de la castration, de la crainte de la castration, et que, chez les femmes, ça se présente sous la forme de la crainte de la séparation, ceci étant donné qu'il pense pouvoir dire que la femme est beaucoup plus dépendante du partenaire que ne l'est le mâle : *"Pour des raisons physiologiques évidentes, la femme est beaucoup plus*

dépendante de son partenaire pour sa satisfaction que l'homme ne l'est de son partenaire à lui." Et il explique que l'homme, au contraire, est beaucoup plus dépendant d'un autre homme que d'une femme. Dès lors - et je dois dire d'une façon suggestive -, il indique que cette *aphanisis* s'incarne dans la vie amoureuse de la femme avec la crainte de la séparation, et qu'en quelque sorte, de ce côté-là, le phallus doit être incarné dans son objet d'amour.

On peut utiliser cette remarque. Disons que pour Jones, il s'agit avant tout - et Lacan s'en moque - de rétablir l'égalité entre les sexes. Il conclut d'ailleurs son article par la phrase biblique : *"Dieu les créa homme et femme",* pour marquer qu'il y a là une égalité.

Alors, "La signification du phallus" ? Ce texte de Lacan répond évidemment à l'orientation structurale qu'il a prise dès ses *Complexes familiaux.* Très précisément, le phallus est un signifiant. Lacan amène ça comme solution aux difficultés de la doctrine de Freud, et même comme solution aux apories freudiennes.

On y retrouve d'abord la mutilation corporelle comme *Les Complexes familiaux,* mais elle est généralisée et conçue de façon structurale. La castration n'est pas là évacuée en tant que mutilation corporelle, elle est reprise *"comme antinomie interne à l'assomption par l'homme de son sexe".* Autrement dit, ce n'est pas en faire un épisode du développement, mais déjà considérer que la castration traduit non pas simplement une aporie freudienne, mais une antinomie structurale de la sexualité humaine, qui fait que l'homme, au sens générique, n'assume son sexe qu'au prix d'une menace de mutilation ou qu'au prix d'une privation.

Voilà la question située au niveau d'un dérangement essentiel de la sexualité, voire d'un problème irréductible dans l'analyse. Lacan s'appuie là sur *Analyse finie et infinie,* et, la leçon qu'il en tire, c'est qu'il n'y a pas, à cette difficulté freudienne, de solution au niveau de la biologie. Il faut dire que poser ainsi que c'est insoluble à la biologie, c'est aussi bien démentir ce qui a été son propre effort, où, par le biais du stade du miroir, c'était encore la forme du corps de l'individu qui était en question.

C'est donc insoluble à des données biologiques, et l'effort de Lacan est de montrer que c'est soluble à des données linguistiques. Nous avons alors sa reconstruction par le rapport le plus général du signifiant au signifié, pour, de ce rapport, déduire le phallus, et donc montrer de façon immédiate que ça vaut pour les deux sexes en tant que ces deux sexes sont parlants.

Je poursuivrai la fois suivante, mais, en raison du fait que cet amphithéâtre est occupé la semaine prochaine et que cette occupation a le pas sur ce cours, je ne peux vous donner rendez-vous que dans quinze jours.

DE LA NATURE DES SEMBLANTS **XXI**

Jacques-Alain Miller
Cours du 17 juin 1992

Etant donné que j'ai été informé que je ne pouvais plus disposer de cet amphithéâtre, j'arrêterai cette fois-ci le cours de cette année. Je le reprendrai l'année prochaine à la rentrée, dans une salle qui sera, je l'espère, fixe. Je vais néanmoins poursuivre sur ma lancée actuelle, et peut-être aurai-je le temps de boucler provisoirement cet effort par une petite sortie.

La dernière fois, j'ai resitué rapidement le texte de Lacan intitulé "La signification du phallus", et c'est là-dessus que nous allons nous arrêter, nous efforçant une fois de plus de suivre minutieusement le passe-passe qui s'y accomplit.

Dans le titre même de cet écrit, Lacan utilise le terme de *Bedeutung*. C'est ce qui explique que le titre allemand de cette conférence donnée à Munich figure exceptionnellement en dessous du titre français. C'est certainement fait pour utiliser la langue de Freud, et ce d'autant plus que l'expression de *signification phallique* se rencontre chez ce dernier et que lui-même en suit volontiers les déplacements. Il note lui-même que tel élément prend une signification phallique.

Je crois que le terme allemand figure également pour utiliser le terme de Frege que celui-ci oppose au *Sinn* dans un article fameux intitulé *Sinn und Bedeutung*. Le conflit des traductions éclaire ce terme dans son équivoque, puisque si le terme de *Sinn* trouve, aussi bien en anglais qu'en français, à se traduire par sens, celui de *Bedeutung* fait équivoque entre signification et référence. Le titre de Frege a été traduit aussi bien *comme Sens et signification* que comme *Sens et référence*.

Mais ce qui nous est là proposé d'emblée ne peut pas occulter le fait que le titre, si l'on veut naturel de cet écrit, devrait être "Le signifiant du phallus", dès lors que la proposition montée en épingle dans cet écrit est *"le phallus est un signifiant"* - proposition qui s'y trouve en toute lettre inscrite. Certes, il y a aussi bien la notation que le phallus est un simulacre, et ce rappel, que Lacan fait au nom de Freud, signale déjà ici la présence du semblant ainsi que je l'ai déjà souligné. Ca fait que ce titre, pour nous d'où nous le lisons, pourrait être aussi bien "Le semblant du phallus".

La thèse que le phallus est un signifiant, elle est amenée par Lacan comme une solution à l'aporie freudienne, la première qui ait été introduite dans ce qu'il appelle rapidement *"notre expérience de l'homme"*. Une aporie, c'est ce qui n'a pas de solution, comme le montre la difficulté dont témoigne le débat historique qui eut lieu autour de la thèse freudienne du primat du phallus pour les deux sexes.

Ce débat, dont fait partie le texte d'Ernest Jones que j'ai évoqué

rapidement la dernière fois, reste présent dans l'élaboration de Lacan sur la signification du phallus, de la même manière qu'il restera présent dans ses élaborations sur la sexualité et la sexuation mâles et femelles dans les années 1970. D'une certaine façon, là, le débat des élèves de Freud, et même le rejet de la position freudienne, servent en quelque sorte de référence à Lacan tout au long de son enseignement, ou, si l'on veut, de prisme pour situer la position même de Freud dans son aporie et la solution qu'elle appelle.

A certains égards, la relation de Lacan à Freud est ici double. Premièrement, il lui donne raison, il prend le parti de lui donner raison. Mais, deuxièmement, de façon plus secrète, il donne aussi raison aux adversaires de Freud, non pas dans leurs conclusions, mais bien dans la ponctuation qu'ils font de la difficulté ou de l'aporie freudienne. Au fond, Lacan se présente ici comme le défenseur de Freud, comme le bouclier de Freud, mais en tant que c'est bien pour défendre la cause de Freud mieux que celui-ci n'a pu le faire, et ceci très exactement en substituant, à l'argumentation freudienne, une argumentation tout autre, c'est-à-dire en défendant la cause de Freud par l'argument du signifiant qui précisément a fait défaut à ce dernier.

C'est donc par ce biais d'être le défenseur de Freud qu'il défend la théorie du signifiant, en montrant que c'est elle qui vient à la rescousse d'un Freud, sinon en perdition, du moins qui s'est démontré de fait, sur ce point, incapable de faire taire ses élèves. Incapable donc, en dépit des faits cliniques qu'il allègue, de rendre compte complètement de ces phénomènes avérés dans l'expérience analytique.

L'aporie dont il s'agit, son retour s'est fait sentir pour Freud lui-même dans son texte *Analyse finie et infinie*, qui est indiscutablement un texte aporétique, un texte qui ne conclut pas sur la fin de l'analyse, mais, au contraire, faute de clausule conclusive, sur une infinitude, comme si ce qui était à l'oeuvre était un algorithme infini - j'emploie ici le terme d'algorithme qui se retrouve dans "La signification du phallus" pour qualifier le phallus même.

Telle que Lacan la présente, cette aporie est fondée sur une antinomie très précise : celle de l'homme, terme générique, et de son sexe. Cette antinomie trouve la formulation suivante, à savoir que l'homme ne peut assumer son sexe qu'à travers une menace, voire sous l'aspect d'une privation. Ces termes sont très précis. La menace porte sur le versant mâle. L'aspect d'une privation porte sur l'autre versant, dès lors que l'analyste n'a pas de peine à alléguer l'expérience analytique pour souligner que c'est la petite fille elle-même - pas l'analyste macho mais la petite fille elle-même - qui, ne serait-ce que transitoirement, en éclair, se considère victime d'une privation.

Bien entendu, cette donnée d'expérience, comme toutes, est susceptible d'être discutée. Il y a là une discussion à ouvrir pour savoir s'il est vrai, dans tous les cas, que le sujet féminin se souvienne de ce moment historique où il a pu faire cette auto-évaluation. Mais enfin, je ne vais pas ouvrir ici la discussion, d'autant que le fait n'a pas été sérieusement contesté. Ce qui, à l'occasion, a pu l'être, c'est la raison de cette auto-évaluation. On peut l'attribuer par exemple - puisque ça s'est fait, on peut - à la pression d'un ordre social ou d'une culture. Mais le fait lui-même est, semble-t-il, avéré.

Il est seulement ici porté à la dimension d'une antinomie structurale, à savoir que Lacan prend le parti de soustraire la castration, et même précisément la conscience de la castration sous forme de menace ou sous forme de privation, à la contingence. Il l'inscrit, au contraire, au registre de la nécessité, de la nécessité de structure. C'est là qu'il est certainement freudien. Cette assomption, non seulement elle est donnée comme difficile, mais on peut dire aussi que le *moins* ou la soustraction rode, hante cette assomption sexuelle.

Beaucoup est déjà joué dans l'abord de la sexualité à centrer la question sur l'assomption du sexe par le sujet. De seulement évoquer ici cette assomption, on consacre, on souligne un écart, celui qu'il y a, qu'il y aurait, entre le sexe biologique et le consentement que le sujet aurait à donner à cette sexuation biologiquement assurée. Autrement dit, parler d'assomption, c'est déjà ne pas se contenter de ce que l'homme - je ne dis pas là le sujet - est d'un sexe biologique ou d'un autre. C'est encore s'occuper non seulement de l'être d'un sexe, mais de ce qui fait être le sujet d'un sexe ou de l'autre. Ca veut dire que c'est substituer, à ce qui serait la constatation de l'être, l'exigence d'un *faire avec*.

On pourrait, de plus, mettre en question cette référence globale au sexe biologique. Il y aurait au moins lieu de distinguer le sexe anatomique et le sexe génétique. Dans cette seule partition, pour des cas heureusement fort rares mais qui n'en existent pas moins, le sexe anatomique et le sexe génétique ne s'accordent pas. Je dis que ce sont des cas fort rares et ils sont encore plus rares en analyse, mais ils se rencontrent. Je pourrais faire allusion à tel cas d'hermaphrodite qui m'a été conté. J'espère qu'un jour je pourrai vous renvoyer à sa publication.

Il faut donc prendre au sérieux ce clivage de l'anatomique et du génétique qui finalement, pour ce qui nous occupe, accentue l'aspect imaginaire du sexe anatomique qui renvoie à ce qui est sensible du corps, qui renvoie même précisément à la forme du corps. C'est d'ailleurs régulièrement à ce titre que Freud allègue le primat du phallus, puisque c'est régulièrement par le biais d'une expérience visuelle que ce primat, cette référence, s'introduit dans l'économie subjective.

Le terme d'assomption oblige à prendre en considération l'accord ou non que le sujet donne à sa sexuation. C'est pourquoi ce *faire être* est tout naturellement d'abord commenté comme une identification. Mais à quelle condition le sujet peut-il proférer un *je suis* dans l'ordre sexuel? A quelle condition, dans quelle mesure, jusqu'à quel point, peut-il dire *ergo sum* dans l'ordre sexuel? A quelle condition peut-il déclarer son identité sexuelle? La clinique n'est pas avare de cas où un certain *je n'y arrive pas* opère pour le sujet dans cette dimension, et aussi certainement un *est-ce que j'y arrive?*, un *est-ce que j'y arrive pleinement?*

C'est ici qu'il faut introduire un terme qui est codé pour nous et qui est celui d'*acte*. Je dis que c'est un terme codé dans la mesure où, dans l'enseignement de Lacan, le terme d'acte désigne à proprement parler ce qui fait que j'y arrive, dans tous les ordres. L'acte sexuel, c'est ce qui ferait que j'y arriverais par la voie de la relation sexuelle. C'est ce qui ferait que j'arriverais au *ergo sum* sexuel par la voie de la relation sexuelle. Certes, il y a l'acte symbolique du mariage qui consacre le *je suis ta femme,* mais déjà la problématique de l'assomption met en question, ouvre à la discussion

qu'il y ait un acte symbolique du coït - acte symbolique du coït qui, par exemple, permettrait à un sujet de dire *donc je suis une femme,* et de le dire en toute certitude.

Sans doute, il n'y a pas que l'acte symbolique du mariage. Le coït, au moins le premier, est volontiers entouré d'une pratique rituelle. Il n'y a pas à aller chercher bien loin, ou il y a bien longtemps, pour trouver le rite du charivari auquel fait allusion Lévi-Strauss et que notre collègue Rey-Flaud a développé dans un ouvrage. Il a multiplié les références ethnologiques et ethnographiques, et a trouvé ce charivari dans nos provinces mêmes. On connaît, d'autre part, ne serait-ce que par un certain nombre de contes et de grivoiseries diverses que je ne m'amuserai pas à reprendre ici, tout ce qui a pu entourer la démonstration de la virginité de l'épousée et la monstration du linge taché de sang : *elle était vierge!* Ca se démontre au passé. Mais tout ce qu'on peut ainsi pêcher des rites entourant le supposé premier coït ne fait pas pour autant du coït un acte.

Le soubassement de "La signification du phallus" et de ses conséquences, c'est que, pour le meilleur et pour le pire, le sexuel ne fonde rien, ne garantit rien, même si on en rêve. C'est peut-être même dans la mesure de ce défaut de fondement que la pratique du mariage s'est très largement imposée sous des variantes diverses dans l'humanité et son histoire. On a d'ailleurs toujours un intérêt spécial qui s'attache à savoir ce qu'il y a sous un mariage, c'est-à-dire qui s'attache à toute la dimension que le symbolique n'arrive nullement à réduire.

Par exemple, la passion récente, qui s'est levée en tempête autour du mariage de la princesse de Galles, témoigne que cet intérêt, que cette signification-là, et d'autant plus sans doute quand elle touche une royauté, est tout à fait vivace. Je ne me moque pas. J'attends moi-même la parution de ce livre pour me faire une idée du cas de cette princesse, qui d'ailleurs a eu recours, semble-t-il, à divers psychanalystes. On aimerait savoir précisément quels analystes auraient eu à la traiter. Evidemment, on peut se demander si ça a marché, alors même que les séances qu'elle a pu avoir ont eu lieu au palais, c'est-à-dire, pour ce que j'en ai lu, que le thérapeute distingué appelé à la rescousse se rendait chez elle. Il serait intéressant de savoir si cette position ici d'esclave psychanalyste permet néanmoins au discours de s'installer. C'est peut-être relever une fois de plus la difficulté que Lacan signalait concernant l'analyse des riches. Ca doit certainement s'étendre à l'analyse des royautés, sauf peut-être quand elles sont destituées.

La problématique de l'assomption suppose non seulement qu'il ne suffit pas du sexe biologique pour les faire être homme ou femme, mais encore que l'acte sexuel n'est pas non plus ce qui convient pour les faire homme ou femme. D'où on comprend le recours que Jones lui-même trouvait dans la divinité en citant la Bible : *"Dieu les créa homme et femme."* Dieu est appelé là pour combler une faille qui ne se laisse pas réduire.

On pourrait même interpréter la répétition de la relation sexuelle, le fait qu'en général on ne se contente pas d'une seule fois, comme le signe même qu'il n'y a pas là acte, qu'il n'y a pas là acte une fois pour toutes. D'où la fascination pour la première fois, et spécialement pour la première fois du côté femme, comme si par là on essayait d'obtenir un effet de fondement, comme s'il y avait là un acte sexuel faisant au moins du sujet femme un sujet autre une fois l'acte accompli, comme si c'était là la marque du devenir

femme. A cet égard, la répétition de la relation serait la preuve que rien ne s'en fonde.

Sans doute, faut-il là-dessus ouvrir une rubrique de la clinique qui serait précisément celle de la subjectivation du coït pour tel sujet. On pourra bien admettre qu'on puisse se sentir homme dans le coït, obtenir par là un *je suis homme* dans l'accomplissement de la relation sexuelle, sauf que précisément cette certitude apparaîtra, même dans les cas où elle serait entière, soumise à une condition temporelle. Pour faire écho à la question cartésienne, on pourrait dire : *je pense, je suis, mais combien de temps?*

Je suis homme en tant que je baise : voilà une proposition soumise à une vérification épuisante, d'autant que bien d'autres propositions se rencontrent dans la clinique, y compris le sentiment d'une insuffisance attachée à la relation sexuelle, une insuffisance - je prends là le côté homme - qui semble pour tel sujet ne pas pouvoir être comblée, quelle que soit la répétition de la relation ou la multiplication des partenaires.

Au niveau du *je suis homme*, et en dépit de tout ce qui pourrait par le sujet lui-même être considéré comme preuves à l'appui, peut très bien n'en demeurer pas moins la conscience de ne pas y arriver. Le *se sentir femme* est aussi bien, cliniquement, soumis à bien des nuances dans la subjectivation du coït. Le *se sentir objet* pouvant, par exemple, venir oblitérer le *se sentir femme*. Tel sujet homme, aussi bien, peut très bien démontrer que ce qui fonctionne pour lui, c'est bien plutôt un *je suis homme à condition de ne pas baiser*. L'affection qui peut se rencontrer pour la jouissance masturbatoire semble, à l'occasion, être liée à un énoncé de cet ordre. Même si on ne peut pas, à propos de ce thème, multiplier les nuances, il y a là un chapitre à ouvrir d'une clinique, sur quoi, après tout, les témoignages abondent dans l'expérience analytique.

"La signification du phallus" est faite pour poser la thèse surprenante que l'assomption du sexe par le sujet ne se fait pas par la relation sexuelle, mais qu'elle se fait par le défilé de la castration, par les défilés du signifiant, par les défilés du langage, et que c'est le signifiant qui les fait être homme ou femme. Les êtres parlants, c'est le signifiant qui les fait être homme ou femme : le signifiant en général - c'est pourquoi je dis *le langage* - et le signifiant en particulier, le signifiant du *moins*. C'est ici la castration, et non la copulation, qui apparaît le pivot, le foncteur de l'assomption sexuelle.

C'est dire, aussi bien, que ce n'est pas la relation sexuelle avec l'homme qui fait la femme, et pas non plus la relation sexuelle avec la femme qui fait l'homme. C'est dire que ce qui fait l'homme et la femme, c'est leur rapport au signifiant de la castration. Cette thèse, tout à fait surprenante hors du champ psychanalytique, est latente dans "La signification du phallus", et elle deviendra explicite dans *L'étourdit* où l'homme et la femme sont définis de leur rapport chacun pour soi au signifiant de la castration.

Mais pour arriver à la proposition fameuse qu'*"il n'y a pas de rapport sexuel"*, il faut en passer d'abord par la proposition qu'*"il n'y a pas d'acte sexuel"*. C'est une proposition à laquelle Lacan est venu dans les années 60 et qu'il rallonge de la précision suivante : *"Il n'y a pas d'acte sexuel qui fasse le poids à affirmer dans le sujet la certitude de ce qu'il soit d'un sexe."*

Là, le terme essentiel, celui qui précise le vocable fumeux d'assomption, c'est le mot de certitude. Le mot de certitude est régulièrement par Lacan relié à celui d'acte, et ce bien avant ces considérations. Souvenez-vous de

son "Temps logique" et du sophisme qui le supporte. Là aussi, chaque personnage est dans l'incertitude de la marque invisible qu'il porte, et c'est seulement d'un acte qu'il peut sortir de cette incertitude à obtenir la certitude d'être ceci. Il n'y parvient pas par la pure déduction. Il n'y parvient pas par l'Autre du signifiant. Il faut, à un moment, qu'il agisse, qu'il agisse d'un acte qui peut lui coûter cher et lui rapporter gros. Il faut qu'il agisse pour que ce qu'il a déduit devienne vrai. Il est donc conduit à devoir anticiper sur la conclusion. La recherche qui est celle de Lacan dans ce sophisme est certes différente de ce qui est en jeu dans "La signification du phallus", sinon qu'elle met en valeur la liaison de l'acte et de la certitude.

Evidemment, comme ça repose sur un minimum de trois personnages, on ne peut pas considérer ce sophisme comme le modèle de la relation sexuelle. Je n'encouragerai pas ici les élucubrations qui pourraient se donner cours, à savoir, par exemple, que certes la relation sexuelle à deux ne ferait pas acte, mais qu'on pourrait se servir du sophisme de Lacan pour en faire un autre, c'est-à-dire qu'à trois ça tiendrait absolument le coup. Je dis qu'il ne faut pas faire des élucubrations mais c'est une dénégation. Si nous n'étions pas au dernier quart d'heure de ce cours, on pourrait s'amuser à montrer que finalement, là où on nous a mis en valeur quelque chose comme le rapport sexuel, il y en a toujours trois qui sont en jeu.

On pourrait, pour le démontrer en toute bienséance, faire appel à *La Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau, ouvrage qui est tout entier un effort pour fonder le rapport sexuel et la femme sur une relation à trois. Peut-être est-ce ainsi, après tout, qu'on pourrait ranimer les couleurs de *Tristant et Yseult,* en montrant que les effets de certitude qui s'y produisent jusqu'à la mort tiennent précisément à l'implication d'un trio dans la relation sexuelle. Mais laissons ça de côté.

Si j'ai renvoyé au sophisme des trois prisonniers, c'était pour marquer que la certitude de l'appartenance à un sexe n'est pas l'effet de la relation sexuelle qui ne se constitue pas comme un acte. C'est dire que de la relation sexuelle, on ne peut pas tirer un *ergo sum* homme ou un *ergo sum* femme.

Je peux encore noter la façon dont Lacan exprime la certitude subjective pour indiquer qu'il ne s'agit pas de la conscience d'être. Il parle d'une certitude qui *"s'affirme dans le sujet"*. Non pas une certitude qu'éprouve le sujet, ni le fait que le sujet serait certain, mais l'affirmation d'une certitude dans le sujet - ce qui, sans doute, contourne là les difficultés que nous avons à parler de la conscience. Il ne manque pas de phrases, d'indications de Lacan qui montrent comment il élude cette affaire par ses tournures mêmes. Mais ça a pourtant une valeur de rappel très précise, celle de renvoyer aux coordonnées inconscientes de cette affirmation. Parler de l'affirmation d'une certitude dans le sujet, ce n'est pas simplement une élision, c'est, au moins implicitement, renvoyer aux conditions inconscientes de la certitude. Dans l'affaire de "La signification du phallus", c'est précisément ce qu'il ne faut pas négliger, à cause de ce terme de *signification* qui est là au programme à la fois pour dire ce qui est mais aussi bien pour le masquer. A cet égard, c'est aussi bien une attrape. Il faut progresser un peu pour s'en apercevoir.

Puisque j'y suis, je peux encore faire un petit excursus qui est justifié par l'évocation par Lacan lui-même d'*Analyse finie et infinie* de Freud. Si Lacan est allé jusqu'à parler de l'acte analytique, dans ce contexte où *acte* est ce qui fait que j'y arrive, c'est pour dire, pour supposer, pour faire être vrai

qu'il y a là un acte à proprement parler. Dans l'expérience analytique, il y a un acte. Ca veut dire que l'expérience analytique fait le poids à affirmer dans le sujet la certitude qu'il soit analyste. C'est vraiment énorme comme pari que de dire, d'un côté, l'acte sexuel est caractérisé par son impasse, c'est-à-dire qu'il échoue à faire ce poids quant au sexe, et qu'en ce sens il y a, comme le dit Lacan, une *"impasse de l'acte sexuel"*, et que, de l'autre côté, il y a une passe de l'acte analytique, et même que c'est au regard de l'impasse de l'acte sexuel que joue la passe de l'acte analytique.

Finalement, dans l'histoire de la psychanalyse, on a bien senti la liaison qu'il y avait entre cette impasse de l'acte et cette passe de l'acte, puisque l'intérêt s'est toujours centré précisément sur les conditions sexuelles, les conditions de la relation sexuelle pour un sujet qui sont exigibles pour au moins sa reconnaissance comme analyste. Ca signifie que c'est finalement, de façon plus ou moins éclairée, sur le mode propre de l'impasse de l'acte sexuel chez un sujet, que s'est centré l'intérêt pour considérer l'analyse comme satisfaisante ou accomplie.

Certes, la proposition qu'il n'y a pas d'acte sexuel est de nature à sophistiquer, subtiliser ce qui a d'abord été considéré, de façon qu'il faut bien dire grossière, comme une exigence de libération, de multiplication des relations sexuelles. Ca a été, par exemple, la version de l'analyse des "années folles". N'oublions pas que toute une partie de l'oeuvre de Freud et du développement de la psychanalyse se fait dans la période d'après-guerre, celle d'après la première guerre mondiale qu'on rappelle comme les "années folles". Ca a pu être considéré sous les espèces de l'exigence monogamique qui, curieusement, a eu l'air de s'imposer après la seconde guerre mondiale aux Etats-Unis.

On peut s'interroger sur cet effet différentiel des deux guerres mondiales dans la culture. On verra comment ça sera après la troisième, si on est encore là pour apprécier. Il y a là un mouvement dialectique. Il est sensible à tout le monde que ça recommence à remuer, comme ça, un peu partout, et que la joie que les hommes libres ont éprouvée vis-à-vis de la fin d'empires totalitaires commence à passer doucement. Au moment où des gens un peu pressés évoquaient la fin de l'Histoire, à savoir qu'on y était enfin dans cette fin proclamée par Hegel et qui avait été parfaitement compatible avec deux siècles spécialement meurtriers et sanguinaires, eh bien, il semble que cette fin de l'Histoire nous réserve encore quelques possibilités, dont on peut attendre d'ailleurs un renouveau de débats idéologiques et théoriques, ce qui, après tout, dans les années qui viennent, pourra faire quelque chose de plus dynamique que les dix années que nous venons de connaître. Bon, je laisse ça de côté.

La thèse qu'il n'y a pas de rapport sexuel devrait être certainement de nature à permettre aux analystes de sophistiquer un peu les conditions mises jusqu'alors dans le terme de l'un ou du multiple sur la relation sexuelle pour le sujet. D'autre part, est-ce que l'acte analytique permet d'affirmer dans le sujet la certitude qu'il soit analyste ou la certitude qu'il soit analysé? Il peut en être débattu, sauf que ce que Lacan appelle être analyste au sens propre, c'est-à-dire en tant que dénoué de l'exercice de la pratique analytique, c'est la certitude d'être analysé.

S'il y avait un critère de la passe, c'est là aussi bien que, dénoué du sentiment d'être, il faudrait le trouver. Il faudrait le trouver dans cette

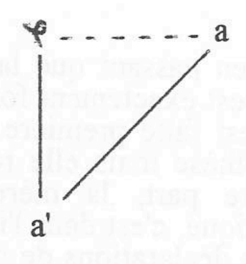
certitude-là, dans l'affirmation de cette certitude dans le sujet. Ca devrait donc, pour un sujet chez qui cette certitude s'est affirmée, le mettre en mesure de supporter allègrement que cette certitude ne soit pas reconnue, c'est-à-dire qu'un jury de hasard, composé d'on ne sait trop qui, ne se soit pas trouvé en résonance avec sa certitude. En tout cas, c'est ce qui justifie l'idée d'avoir pu brancher un jury sur cette issue de l'acte analytique.

Maintenant, une fois qu'on admet cette définition de l'acte, cette définition de l'acte par la certitude qui l'engendre, l'existence d'un acte psychanalytique apparaît un proposition d'autant plus risquée. Y a-t-il effectivement un acte psychanalytique ? C'est ce qui, au fond, doit rester ouvert. Est-ce qu'il y a un acte psychanalytique si on le considère par le biais de cette certitude qui doit s'affirmer dans le sujet ? Bien sûr, on peut considérer l'acte par ses propres conditions de production, mais si on le considère par son issue, comme c'est la perspective que je souligne maintenant, c'est évidemment plus difficile.

L'écart entre le sexe biologique et la certitude subjective, on peut dire qu'il a été aperçu dans l'histoire de la psychanalyse. C'est par exemple à cet usage qu'a été mise la thèse de la bisexualité biologique. Evidemment, c'est une fantasmagorie de Fliess, mais si elle a pu être accueillie par Freud et par ses élèves, c'est bien parce qu'ils voulaient l'opposer à ce qu'on pourrait appeler l'unisexualité subjective, et que l'écart entre le biologique et le subjectif était par eux aperçu, même s'il était déplacé. Finalement, ce que Freud a amené de son cru et à la place, c'est ce qu'on pourrait appeler la bisexualité du phallus en tant que les deux sexes s'y rapportent également, ou, comme le dit Lacan, qu'il y a une relation du sujet au phallus qui s'établit sans égard à la différence anatomique des sexes.

Si on revient précisément à "La signification du phallus", on s'aperçoit que Lacan, dans cet écrit, émancipe la fonction du phallus de l'appareil où il la retenait quand il écrivait et pensait sa "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose". Si dans *Les Complexes familiaux*, la signification du phallus est oblitérée, il apparaît, si on lit ce texte à partir de l'écrit sur la psychose, que c'est singulièrement parce cette fonction du phallus n'est pas correctement rapportée à la fonction du père. Au contraire, la machine que Lacan propose avec sa métaphore paternelle établit une corrélation entre le père comme signifiant à part, spécial dans l'ordre symbolique, et le phallus comme une image à part dans le registre imaginaire. Il établit entre les deux une homologie.

Ca le conduit en particulier - je ne vais pas le développer - à une correction fondamentale du stade du miroir. Ce stade du miroir qu'il a généralisé jusqu'alors comme une relation duelle - et c'est même en général par ce b a ba qu'on rentre dans l'enseignement de Lacan depuis des années -, s'il disparaît de son enseignement ensuite avec cette valeur, c'est que la relation duelle cède la place à un ternaire. A la relation duelle, Lacan ajoute le phallus ou, plus exactement, l'image phallique, de telle sorte qu'il écrit la relation imaginaire foncièrement comme une relation triangulaire, et que, simultanément, il isole le signifiant du père dans l'ordre symbolique:



Mais, au fond, dans son texte sur la psychose, il est sensible qu'une incertitude demeure sur le statut du phallus. D'un côté, image phallique, et, de l'autre côté, signifiant. J'ai déjà, depuis longtemps et plusieurs fois, souligné cette expression de *signifiant imaginaire* dont Lacan affuble le phallus, et qui fait du phallus comme un point de capiton entre l'imaginaire et le symbolique. Dans la métaphore paternelle, la fonction du phallus est posée comme une *signification évoquée dans l'imaginaire du sujet*. Le terme de signification apparaît donc déjà dans cette métaphore paternelle. Je vous épargne - je n'en ai plus le temps - sa localisation exacte.

Rappelons, pour donner sa frappe à ce mot de signification, qu'à la page 277 des *Ecrits,* dans son rapport de Rome, Lacan évoquait déjà la signification du complexe d'OEdipe comme couvrant le champ entier de l'expérience analytique, c'est-à-dire comme étant en réduction tout ce que le sujet peut connaître de sa participation aux structures élémentaires de la parenté, aux structures complexes de la parenté. Lacan parlait de signification du complexe d'OEdipe pour dire que le complexe d'OEdipe est tout ce que le sujet peut connaître de la structure. Ca nous dit, au fond, le sens du mot de signification dans son usage. Ca qualifie ce que le sujet peut connaître d'une structure qui dépasse, déborde cette signification.

Or, si ce terme de signification peut être accolé au mot de phallus, c'est parce que les faits cliniques, auxquels Freud lui-même se réfère, reposent sur le fait que le sujet *a conscience* de la fonction phallique. C'est qu'il en connaît quelque chose. Ca concerne un savoir su. C'est pourquoi on peut faire appel à la petite fille comme se considérant elle-même privée du phallus. Les termes importants sont : *se considère elle-même.* C'est ça qui justifie de parler de la signification du phallus évoquée dans l'imaginaire du sujet.

A cet égard, le terme d'*imaginaire* et celui de *considérer* voilent, évoquent ce qui ici, disons le mot, échappe au refoulement concernant le phallus. La valeur de *Die Bedeutung des Phallus*, c'est précisément de commencer par souligner tout ce qui du phallus échappe au refoulement. La petite fille peut ainsi assigner une responsabilité dans sa castration, d'abord, comme le rappelle Lacan, à sa mère, ensuite à son père, *"par l'effet,* dit-il, *d'un transfert au sens analytique"*.

A propos de ce transfert au sens analytique, si on tient compte des remaniements que Lacan a apportés depuis au terme de transfert, il serait bien intéressant de savoir si cette redéfinition ultérieure du transfert est reportable sur cette notation clinique, à savoir : est-ce que dans ce déplacement de la mère au père, le sujet supposé savoir a quelque chose à

faire?

Je remarquerai en passant que la thèse de Lacan sur les ravages de la relation mère-fille est exactement fondée sur cette remarque freudienne que c'est la mère qui est faite première responsable de la castration féminine. Lacan a élargi la thèse mais elle reste au fond fondée sur cette notation freudienne. D'autre part, la mère phallique, si on l'a cueillie dans l'expérience analytique, c'est dans l'imaginaire du sujet qu'elle apparaît, non seulement dans les déclarations de réminiscences, mais à l'occasion dans le rêve lui-même. La castration de la mère apparaît comme un événement situable dans le récit même du sujet. Freud n'a pas fondé sa notion de la phase phallique dans les deux sexes sur autre chose que la remarque de la dominance imaginaire du phallus.

Il est sensible qu'il faut au moins ici, seulement à suivre Lacan, distinguer deux phallus.

Premièrement, le phallus corrélé à la mère, le phallus du désir de la mère, dont on peut dire qu'il est le symbole de l'objet imaginaire de son désir. Dans la perversion spécialement, le sujet s'identifie. Je reprends là ce que Lacan énonce dans son texte sur la psychose.

Deuxièmement, il faut en distinguer sévèrement le phallus corrélé au père, celui de la métaphore paternelle qui, lui, est celui qui mérite vraiment d'être dit une signification. Celui-là, c'est en quelque sorte le phallus normé par le Nom-du-Père. Au cas où il y a échec, c'est alors la signification même du sujet, celle de la vie pour lui, qui se trouve ici atteinte.

Alors que la conquête propre du texte sur la psychose est la liaison du Nom-du-Père et du phallus, est d'avoir montré comment la signification du phallus dépend du Nom-du-Père, ce qui est frappant dans "La signification du phallus", c'est au contraire que l'on voit le phallus dénoué du Nom-du-Père. C'est là une nouveauté, une coupure dont il faut prendre la mesure, parce que c'est celle-là qui est vraiment porteuse de l'enseignement de Lacan. Arrêter cet enseignement à la métaphore paternelle, c'est ce qu'il ne faut pas faire. On peut dire que cette métaphore a encombré l'intellection de cet enseignement pendant longtemps, mais pas l'intellection de Lacan qui, aussitôt après, a en quelque sorte généralisé la fonction du phallus.

Alors qu'en titre et au premier plan, c'est le phallus comme signification évoquée dans l'imaginaire, on peut dire que ce qu'apporte cette "Signification du phallus", c'est un autre statut du phallus, qui est le phallus du refoulement. Ce qui s'avance derrière ou sous le phallus signification, c'est le phallus refoulant, et aussi bien le phallus refoulé - ce que Lacan, après tout, ne dissimule pas quand il évoque le refoulement inhérent au signifiant phallique.

Donc, ce texte, qui apparemment est sur la signification du phallus évoquée dans l'imaginaire, conformément aux faits cliniques freudiens, on peut dire, au contraire, qu'il vise à élaborer un statut du phallus dans le refoulement, et, par là-même, un statut du phallus en tant que lié à l'être du sujet et non plus au signifiant du Nom-du-Père.

Eh bien, je n'ai plus le temps de faire cette petite sortie que j'avais préparée. Peut-être qu'elle nous servira d'entrée l'année prochaine. Je ne peux pas vous indiquer le lieu, mais vous aurez, au Département de psychanalyse de Paris VIII, voire en d'autres endroits, l'occasion de vous renseigner à ce propos. Au revoir.